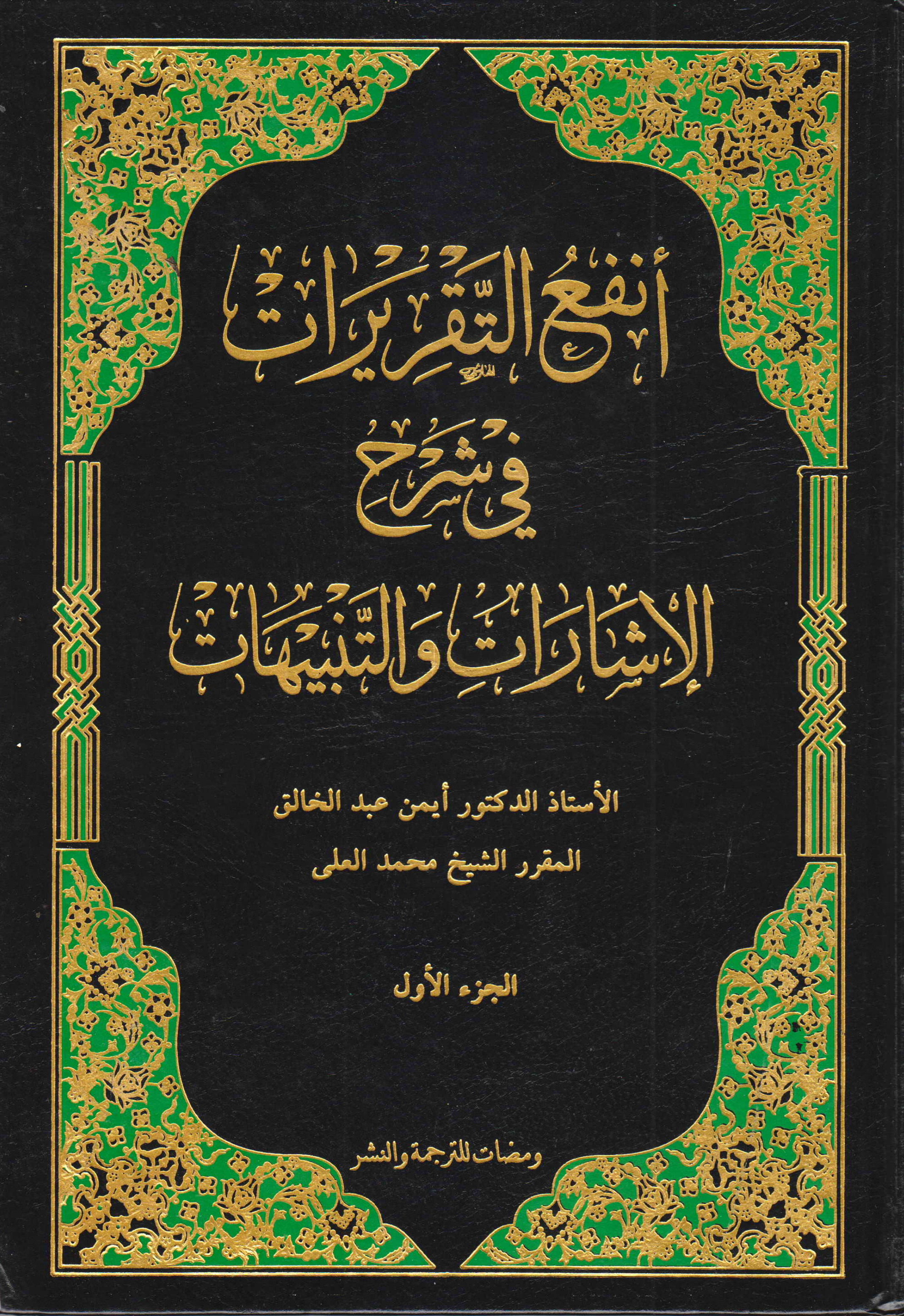

أنفع التقريرات
في شرح
الإشارات والتنبيهات
الأستاذ الدكتور أيمن عبد الخالق
المقرر الشيخ محمد العلى
الجزء الأول
ومضات للترجمة والنشر




# أنفع التقريرات في شرح الإشارات والتنبيهات

## الجزء الأول

# أنفع التقريرات في شرح

# الإشارات والتنبيهات

الأستاذ الدكتور

**أيمن عبد الخالق**

المقرر

**الشيخ محمد العلي**

الجزء الأول



ومضات للترجمة والنشر

الطبعة الأولى

2018

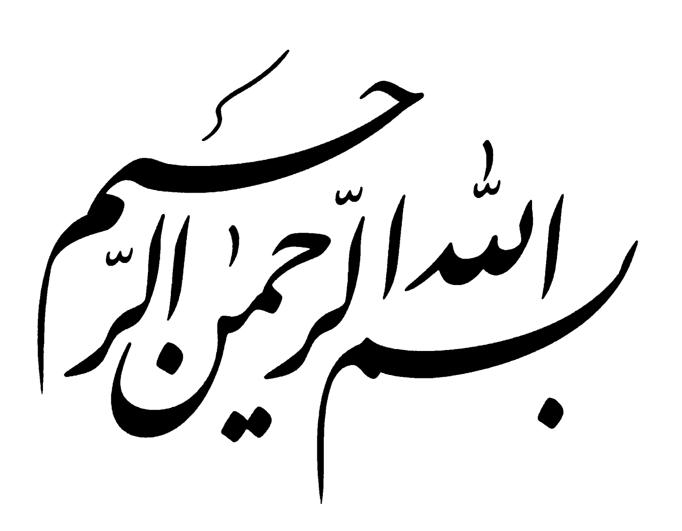
*I.S.B.N : 978-614-433-081-4*

**الناشر**

**ومضات للترجمة والنشر**

**البريد الألكتروني : wamadatpublisher@gmail.com**

**بيروت - الجمهورية اللبنانية**


بسم الله الرحمن الرحیم

## مقدّمة الشّارح

### بسْمِ الله الرّحمنِ الرّحيمِ

الحمد لله الَّذي رفع السّماء ووضع الميزان، وخلق الإنسان وعلّمه البيان، وأكرمه بنعمة العقل؛ الَّذي هو النّور والفرقان، يفرِّقُ به بين الحقّ والباطل في الأقوال، ويميِّز به بين الخير والشّر في الأفعال، فجعله الحجّة الباطنة على من سواه، فأقبل على طاعته حين دعاه، وأدبر عن معصيته حين نهاه، فاستودعه خيار خلقه، وأكمله فيمن اصطفاه.

والصّلاة والسّلام على حجّته الظّاهرة، وآيته الباهرة سيِّدنا محمّد ﷺ، وعلى أهل بيته وعترته الطّاهرة، النّجوم الزّاهرة، والبراهين السّاطعة.

أمّا بعد...فإنَّ التّفكير الَّذي هو مظهر العقل في الإنسان، يُعدّ من اللّوازم الذّاتيّة للنَّفس النّاطقة الإنسانيّة، والّتي بها صار الإنسان إنساناً، وكما أنّ لأعضاء بدن الإنسان مزاجاً طبيعيّاً يكون الإتّصاف به ميزاناً للصّحة البدنيّة، واختلاله دليلاً على الأمراض البدنيّة.

فكذلك التّفكير، فهو من حيث كونه حركة إراديَّة تكوينيّة من المعلوم إلى المجهول، محكوم بسلسلة من القوانين الطَّبيعيّة المنسجمة مع الواقع، والّتي يكون الإلتزام بها معياراً للعقل السّليم، والإنحراف عنها دليلاً على العقل السّقيم.

وكما أنّ الأطبّاء قد اكتشفوا بالأدلَّة والمشاهدات القطعيّة، القوانين الفسيولوجيّة الطّبيعيّة لأعضاء بدن الإنسان، فإنّ الحكيم والمعلّم الأوّل أرسطو قد اكتشف القوانين الطَّبيعيّة الّتي تحكم التّفكير العقلي الإنساني انطلاقاً من المباديء الأوليّة البديهيّة، والّتي تعصم مراعاتها الذّهن من الوقوع في الخطأ في التّفكير، وبالتّالي يستطيع الإنسان من خلالها أن يصل إلى الواقع كما هو عليه في نفس الأمر.

وقد قام ـ أرسطو ـ بتدوين هذه القوانين الصّارمة والرّصينة في صناعة المنطق؛ لتكون منهجاً ودستوراً للتعليم، يقوم على أساسها العلم والمعرفة، وتنبعث منها المناهج الدّراسيَّة المختلفة في المدارس الأكاديميّة والحوزات العلميّة، فالمنطق هو خادم العلوم؛ من حيث كونه آلة لمعرفتها، وهو في نفس الوقت سيّدها؛ من حيث احتياجها إليه، ونفوذ حكمه فيها.

وقد استطاع المعلّم الأوّل من خلال هذه القواعد القويمة أن يقطع دابر السّفسطة بجميع أشكالها، وأن يفتح أبواب العلم والمعرفة على مصراعيها، وأن يؤسّس لمنهج التّعليم المدرسي التّخصصي الّذي يمتاز به العالم عن الجّاهل، بعد أن قسّم العلوم إلى: نظريّة وعمليّة، وكليّة وجزئيّة.

فجزاه الله عن العلم والعلماء، بل الانسانيّة جمعاء خير الجزّاء والإنسانيّة خير الجّزاء.

ومع هذه الأهميّة القصوى لتلك القوانين الفطريّة التي لا تقبل الخطأ، وللأسف الشّديد فإنّ أعداء الإنسانيّة من الزّائغين المتسربلين بلباس العلم أو الدّين، لمْ ترقْ لهم هذه القوانين المنطقيّة الصّارمة والدَّقيقة، الّتي تتنافي مع آراءهم الوهميّة واعتقاداتهم الخرافيّة، فشرعوا بأساليب مزخرفة، وأدلّة مزيّفة يشكّكون فيها، وفي حجّيتها، ويدعون النّاس إلى التّمرد عليها، حتّى انصرف أكثر المتعلِّمين عنها، وتمّ إقصاؤها بالكليّة عن أغلب مراكز التّعليم الأكاديمي، والمدارس الدينيّة، مما ألحق أشدّ الضّرر بالعلم والدّين، حيث تفشّت الاتجاهات الماديّة والسفسطائيّة في المدارس والجّامعات، وهيمنت الاتجاهات الإخبارية السطحيّة والصّوفيّة الخرافيّة على أكثر الحوزات والمعاهد الدّينيّة، مما أدخل البشريّة في نفق طويلٍ مظلمٍ.

ومن أجل هذا فقد انبعثت همّتي لإحياء هذه الصّناعة العقليّة العريقة، بعد أن اندرست آثارها في المراكز العلميّة، وخَفَتت أنوارها في المدارس الدّينيّة، فشرعت في تدريس هذا الكتاب الشّريف في الحوزة العلميّة، والّذي يُعدُّ بحقٍ من أفضل وأدقّ الكتب المنطقيّة على الإطلاق، من ناحية قوَّة التّحقيق، ودقّة العبارة وجمالها، وترتيب المباحث وتسلسلها، بنحو قلّ نظيره في سائر الكتب المنطقية، حيث تناول تحقيق مسائله عقول أربعة من أكابر الفلاسفة والمحقِّقين، فالمصنّف هو شيخ فلاسفة الإسلام الرّئيس ابن سينا، الّذي دوَّنه بيديه الشّريفتين، وشرحه المحقَّق الكبير نصير الدّين الطوسي، ناظراً ومعقِّباً على الشّرح الكبير للإمام فخر الدّين الرّازي، بالإضافة إلى المحاكمات العلميّة للمدقّق النّحرير القطب الرّازي.

وقد تفضّل سماحة الشّيخ الفاضل الجّليل محمَّد العلي (حفظه الله تعالى) بإيعاز منّي بتقرير شرح مطالب هذا الكتاب الشرَّيف، حيث توسَّمت فيه الخير والقدرة العلميّة على ذلك، فكان ـ بفضل الله تعالى ـ عند حسن ظنّي به، حيث ألبسه ثوباً قشيباً، يُعجب النّاظرين، وجاءت عباراته في غاية الدّقّة والوضوح والسلاسة، ومعبّرة بصدق عن بيان الشارح، بحيث يفتح باب التلقّي والفهم؛ أمام المتعلم لاستيعاب كلام الشارح ومراد الماتن، فجزاه الله عن العلم وأهله خير جزاء المحسنين.

ونحن نتمنى أن تكون هذه فاتحة خير لإحياء وتحقيق كتب التّراث العقلي الإسلامي، الّذي يُعدّ بحق مفخرة المكتبة الإسلاميّة؛ لأنّ في إحياء هذا التّراث العظيم إحياء للدين، وارتقاء للإنسان في مدارج الكمال الحقيقي، وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الدكتور

**الشيخ أيمن عبد الخالق**

## مقدّمة المقرّر

### بسْمِ الله الرّحمنِ الرّحيمِ

الحمد لله الّذي أنعم على الإنسان إذْ خلقه، ومِنْ ظلمات المحو والعدم إذْ أظهره، وبيد كرمه إذ علّمه، فجعل له السّمع والأبصار والأفئدة، وأنار له بصيص حقيقته بعقل ألهمَه، وأوضح له سبيل الطّريق بوحيٍ صادق أنزله، فأتمّ حجّته على نفوس خلقها إذْ سوّاها ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾[1]، فأدلّها على تجارة لَنْ تبور أبداً، وسلك لها سبيل النّجاة إذ أنزلها وأوجدها، وأحاطها ممّا حولها بإشارات وتنبيهات مستجِنةٌ بواضح البراهين؛ لطرد أوهام الشّياطين، وقطع دابر أعداء الحكمة والحقّ واليقين، وجعْلهم في دار المبعدين، ومثوى المتكبرين، فصار للنفس من سبيله ولطيف تنبيهه ما هو شفاء لنفوس ناظريه، وهداية لطريق سالكيه، وعيون الحكمة لمتأمّليه، وميزان البرّ والإثم لمتقيه، وإنصافاً للحقّ والوهم لِما شعَّ رسالةً للنفسِ، وقانوناً للمبدأ والمعاد مُسْتَلْهَماً للعبدِ.

---

(1) اقتباس من الآية الكريمة 8ـ10، سورة الشمس.

والصّلاة والسّلام على دليل المتحيّرين، وخاتم النبيين، وأشرف الناس وأعزّ الأنبياء المرسلين، مركز الحكمة وفُلك الحقيقة، وخزانة العقل، محمَّد وآله الطّيبين الطّاهرين.

لا يخالطُ الشّك أحداً أنّ ثمّة كائن اسمه إنسان، تجلّى وجوداً بما يسمّى أنا وأنت وهذا زيد وذاك لُقمان، ولا نتوجّس من القول خوفاً، أنّ من حولنا ثمّة طبائع لها أحوال وطرائق وألوان، ولنا في إتِّباعها وتَقفّي آثارها مما يفترق فيه الخلاّن، فبَيَن متبَّع لبعضها جمع من النّاس، وبَيَن متَّبع لأضدادها رعلٌ استأنستْ به منهم الأنفاس، وهذا نوع الحال ممّا لنا في ما هو كائن حولنا، أمّا لو نظرنا لذات الطبّائع من دون دخالة تتبّعِنِا، لوجدناها لا تخلوا عن ثلاثة أقسام:

قسم ينشأ من تدبير الطّبائع والإله، كالسّماء والأرض وما لا تدركه الحواس.

وقسم ينشأ من التّدبير العقلي لنا والمقدرة عليها، كالقصر والسّفينة والدّار.

وقسم ينشأ لمحض عارض عرض عليها بالاتّفاق.

ومن الواضح الجّلي لكلّ عاقل أصغى لعقله وألقى السّلام، أنّ ما ينشأ بفعلنا أو ما أنشأه الإله، لابدّ أن يكون لغاية، ولأجلها قد جعلناه وجُعل، وأمّا ما ينشأ بالإتفاق فلا غاية له غالباً، وإنْ اتّفق أن حصلتْ منه غاية فَيَعْسر تحديدها وترسيم هدفها.

ومنه يتّضح لكي يكون الكائن منّا عالماً بعلم موافقاً لما في الأكوان، أو فاعلاً لغايةٍ يرجو من فعله طرد اللّعب والعبثِ ولَهو الصّبيان، عليه أن يكون عالماً أوّلاً بما حوله من الكون والهدف والغايات، وإلاّ كان ساعياً عن غير بصيرةٍ لا تزيده سرعة السّير إلاّ بُعداً، ومنه قالوا: «إنّ معرفة الهدف أسمى

وأفضل من الشّيء الّذي أُنشأ من أجله». وتطبيقاً لحال هذا القول، فمن علِم أنّ السّماء والأرض إنّما خُلقتْ لأجل الإنسان، عَلِم أنّ الإنسان أسمى وجوداً مما خُلق له، ومن عَلِم أنّ الإنسان مؤلّف من روح وبدن، وعَلِم أنّ البدن خُلق لأجل الرّوح، عَلِم أنّ الرّوح أسمى من البدن، ومن عَلِم أنّ للروح قوى عدّة خُلقتْ لأجل العقل، عَلِم أنّ العقل أفضل من سائر قوى الرّوح، ومن عَلِم أنّ العقل إنّما خُلق لغاية التّفكير والتّفكّر، عَلِم أنّ العلم والفكر أهمّ من العقل نفسه، وليس بضنين على البارئ المبدع الجّواد ذو العرش المكين أن يرشد عباده لسرّه في دفّتي دستوره الهادي المبين، إذْ قال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[1].

فظهر ممّا سَطّرنا في مطويّ ما عليه برهنّا: أنّ كلّ شيء دون العقل والتّفكر حقير، ومن أوْلى اهتماماً لِما دونهما، إنّما أوْلى اهتماماً لسراب بقيعة يحسبه الضّمآن ماءاً[2].

وأيضاً من مقول ما قدّمنا نعلم، أنّ أشرف التّفكير وأفضله ما كان تفكيراً متعلّقاً بمعرفة غايات الأشياء واهداف وجودها، وإلاّ اصطدم بكون يَحثُّ به بعيداً عن مراد وجوده، وحقيقة سيره.

ولا يخفى على ذي لبٍّ أنّ معرفة الأهداف والغايات من الأشياء متوقّف على معرفة هوية الأشياء بنفسها وعلل وجودها، وهذا النّوع من المعرفة لا يتأتّى لكلّ أحد مسّه، فهو درٌّ مكنون لا يمسّه إلاّ المطّهرون، من طهرت نفسه

---

(1) الطلاق: آية 12.

(2) اقتباس من سورة النور الآية 39.

عن جمود الحسّ، ورسم الخيال، وغول الوهم، وحينها يظهر بريق مشكاة العقل، فيدرك ما عميت عنه أبصار الآخرين. وهذا الجّلاء والتّطهير لا يكون إلاّ بعد سن قانون من أكابر العلم ممَّن طهرت نفسه وصفت بصيرته، فصار طبيباً عارفاً بخفايا النّفوس، وإنْ شرّقنا وغرّبنا لا نجد علماً مدرسياً يسهّل على طالب الحقّ أخذه؛ لرفع ما ران من الحسّ والخيال والوهم على نفسه، كعلم المنطق مهذّباً للعقل والتّفكر، ومنه قالوا: إنّ علم المنطق: آلة قانونية تعصم الذّهن عن الوقوع في الخطأ. وهذا النّحو من الكلام مما لا يختلجهُ أدنى شكّ لمن كان ذا نفس ميّالة للحقّ والبرهان.

وهذا ثبوتاً في الواقع والحال مما لا يختلف عليه إثنان، إلاّ من شذّ وافترق عن مرافقة طبع الإنسان، لكنَّنا لو راجعنا ما في أيدينا من مصنفات القوم في علم المنطق، لوجدناها عديدة، يعسر على من قصر عمره وقلّة حيلته أنّ يكون دؤوباً على تحصيل كلّ مصنفاتهم، بما فيها من اختلاف في بيانها وسبيل تحصيل مسائلها، إذ لكلّ منهم قبلة هو موليها، و((كلّ حزب بما لديهم فرحون))[1].

فينبغي لطالب الحقّ واليقين أن ينظر في مصنّفات من كان ذوقه ذوق الطّبع السّليم من مؤسسي الفن، السّالك لسبيل الصّواب في تحقيق الحقّ واكتناه المعقول، وستعلم من مطويّ كتاب الرّئيس، أنّ هذا الفنَّ لا ينال إلاّ بالطّبع السّليم، أو البرهان المستقيم، ولا تغرنّك كلمات من كثر لجاجه، وتقمّص ما ليس له، وأحدث بالعلم ما لا يليق به، من كثرة القيل والقال، وتتبّع الأمور من حيث الوضع واللغات، وإدخال فن الأدب والبلاغة بنحو

(1) سورة الروم: الآية 32.

لا ينسجم ووضع الإصطلاح، وإدخال الجّدال والإعتماد على المشهورات والمقبولات مما ليس لها سبيل لنيل اليقين، وإضمار أمّهات المسائل من علم المنطق، كبحث الصّناعات وخصوصاً صناعة البرهان، أو الاقتصار على اليسير منها بمقدار ما لا ينفع طالبيها.

فلمّا رأينا أنّ كتاب الإشارات والتّنبيهات لرئيس مشايخ فلاسفة الشّرق والإسلام، من خيار ما كُتب في هذا المضمار، لِما تضمّن من حسن البيان، وصحيح سلوكه في تحقيق مسائله في اعتماد البديهيّات، واليقينيّات من النظريّات، وأيضاً لِما رأينا من حسن اقتصاره على أمّهات مسائل العلم، بحيث بَيّن أصول المسائل منه، مَنْ تفهمها اكتفى بها، وتمكّن من تفريع فروعها عليها، كما اشار لذلك في مقدّمة كتابه، وكذلك من باب الإرشاد والتّأييد، لا يخفى مقدار ذياع صيت المصنّف في قوّة حدسه، وشدّة تفطنه، و عبقرية تصنعه لمثل هذه الفنون، بحيث عُرف بخريت الصناعة ورئيسها، وصارت كتبه ومسفوراته مركز أهل العلم من بعده، فمنه ومن ماثله ينبغي علينا أن نرتوي، ورفع ظمأ النفس على ما عليه سنة العقلاء.

ولَمّا حضرنا درس شيخنا وأستاذنا الشّارح (دام عزّه)، وجدناهُ قد زاد في حلية كتاب الرّئيس، من فكّ رموزه، وتوضيح مبهماته، وتبسيط ما عزّ على الطّالب فهمه، وزيادة توظيف مسائله فيما وقع فيه الإختلاف من بعد مصنّفه، وإدخال النّظر الجّديد الملائم لمطالب المنطق والحكمة، ممّا استفاده من جودة ذهنه، أو من نظر الأساطين من القوم، كأمثال المير داماد وغيره. ولا يخفى أنّ الفائدتين الأخيرتين هنّ من أركان نظوج العلم وتطوره، من جهة أنّ المتقدّمين من المصنّفين قد يغيب عنهم التّفريع بعد التّأصيل، أو

لم يلتفتوا إلى إيرادات يمكن أن ترد على كلامهم، فلم يوردوها، ولم يبيّنوا كيفيّة الجّواب عنها، أو لمْ تكن تلك الشّبهات مطروحة في زمانهم.

وكذلك من طبيعة أجواء أهل العلم على ما عليه سيرة العلوم، أنّ المتأخّرين سواء كانوا من أهل العلم أم من جاهليه، قد يُسخّروا أقوال المتقدّمين لغير ما أرادوا وقصدوا، فيحدثوا أمراً في العلم قد لا ينبغي لأهله، فلذلك ينبغي على المتأخرين إلاجتهاد في بيان التّفريع على تأصيل المتقدّمين، وكذلك رفع إيرادات المنكرين إنْ لم تكن واردة، وبيان مقصدهم ممّا سطّروه في كتبهم بالبرهان، وجمع كلماتهم ورد بعضها لبعض للإفصاح عن مقصدهم، وبهذا الأسلوب سيكون ما ورثناه منهم واضحاً لنا بالدّليل والبرهان، وعارياً عن مانع الإيرادات والشّبهات، وفصيح في بيان قصد ما كان.

فعمدنا لإظهار هذا الجّهد لشارحه؛ ليكون مُعيناً لطلّاب هذا الزمان، وموقظاً لنفوس ابتليت بالشّبهات، ورافعاً لهمّة من رام تحصيل الباقيات الصّالحات، فنكون بذلك ممّن قد خطّ خطّاً في ترسيم ما لأجله خُلق الإنسان؛ ليكون لنا فخراً يوم نلقى ربّاً كريماً هادياً يتفضَّل علينا بقبول ما كان، مساهماً لتحقيق ما أراد من الخلق والإيجاد.

ربّنا تقبَّل منّا قليل بضاعتنا، ومُنّ علينا بأضعاف مضاعفة، فأنت القائل وقولك الحق: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

محمّد العلي

## تمهيد: وفيه مقدّمات

### المقدّمة الأولى: في معاني الحكمة

للحكمة إطلاقات متعدّدة واستعمالات مختلفة، إلاّ أنّها في المحصلة تكاد تنحصر في معانٍ ثلاثة، هي:

الحكمة المعرفيّة، الحكمة الأخلاقيّة، الحكمة الحقيقيّة.

ولابدّ لنا قبل الخوض في المقصود من بيان هذه المعاني الثلاثة بشيءٍ من التفصيل.

المعنى الأوّل (الحكمة المعرفيّة): والمراد منها مجموع المعارف والعلوم الحقيقيّة التّي يستكمل بها الإنسان في ذاته وحقيقته، ويصل بها إلى مدارج مقام اقتضاء إنسانيّته، ويحرّر بها ما هو كامن ومستكنّ في مكنون جوهره، جاعلاً منها نوراً وضياءاً يستنير بها حقائق الأشياء، ويستبصر الأمور على ما هي عليها في واقعها ونفس أمرها، لا يحيد ولا يزيغ عن جادّة هويّتها.

فلا يخفى أنّ للإنسان كمالات متعددة مرتبطة ببعديه النظري والعملي، وكمال هذين البعدين متوقّف على نحوين مختلفين من المعرفة؛ إذ كلّ فرع من الكمال له من المعرفة الخاصة ما يناسبه ويسانخه في بعده الماهوي،

بحيث لا يتحقَّقُ كمالُ ذلك الفرعِ إلاّ بتحقق كمال تلك المعرفة. وحاصل هاتين المعرفتين منحصر بنوعين من المعرفة ـ على ما هو عليه البرهان ـ

1. معرفة الحق؛ ليعتقده.

2. معرفة الخير؛ ليعمله.

ومعرفة الحق تعني: معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

ومعرفة الخير هي معرفة ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في سلوكيّاته المنظِّمة لمشاركاته العامة، أو مشاركاته الخاصة، أو حالته الشخصيّة في زكاء نفسه.

ويمكن تلخيص المعرفتين بعبارة واحدة: **معرفة ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.**

فهذان النوعان من المعرفة يشكّلان في واقعهما المنظومة المعرفيّة التي يستكمل الإنسان ـ من خلالها ـ في ذاته وحقيقته.

من هنا قسّموا الحكمة إلى: نظريّة وعمليّة.

فالنظريّة منها ماتشتمل على علم المنطق والرياضيّات والطبيعيّات والإلهيّات (الفلسفة).

وأمّا العمليّة فإنّها تنقسم بإعتبارات مختلفة إلى علوم ثلاثة: (الأخلاق، تدبير المنزل، السياسة):

لأنّ ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في سلوكه الشخصي يُبحث في علم الأخلاق، والذي ينبغي أن يكون عليه في بيته وأسرته يبحث في علم تدبير

المنزل، وما ينبغي أن يكون عليه في مجتمعه يبحث في علم السياسة.

فهذه هي الحكمة المعرفيّة، والحكيم بهذا المعنى هو العارف بالحق والخير، أو هو العارف بما هو كائن وما ينبغي أن يكون عليه.

**المعني الثاني (الحكمة الأخلاقيّة):** وهذه الحكمة ليست من سنخ المعرفة، بل هي صفة أخلاقيّة وفضيلة من جملة الفضائل.

بيان ذلك:

إنّ علم الأخلاق ـ الباحث عن الفضائل ليتُحلّى بها الأنسان، والرذائل ليتخلى عنها الانسان ـ يرى أنّ كلّ فضيلة أمر وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط، فالشّجاعة فضيلةٌ تقع بين رذيلتي التهوّر والجبن، والكرم بين الإسراف والبخل. وقد عدّ علماء الأخلاق الحكمة فضيلة أخلاقيّة متوسّطة بين الجُربُزة والغباوة، تشكِّل مع قرينتيها (الشجاعة والعفّة) ملكة العدالة عند الإنسان.

ومرادهم من (الحكمة) هنا المعنى العقلاني وهو ملكة حسن التدبير ووضع الأشياء في مواضعها، فهي: **(فضيلة خُلقيّة بل هي ملكة تَصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجربزة[1] والغباوة، صدوراً من غير رويّة، وعلى سبيل ما يصدر عند الأخلاق)**[2].

**المعنى الثالث (الحكمة الحقيقيّة):** عبارة عن نيل الإنسان للحكمة المعرفيّة بالمعنى المتقدّم، مضافاً لها ملكة العدالة، على ما اتفقت عليه كلمة

---

(1) الجربزة: استعمال الفكر في ما لا ينبغي أو في أقل منه.

(2) المباحثات: ص190.

الحكماء. فالحكيم بنظرهم ليس العارف بالحق والخير فحسب، بل لا بدّ أن يضمَّ إلى معرفته ملكة العدالة كهيئة إستعلائيّة حاصلة للنَّفس الناطقة، قاهرة لقواها الجسمانيّة، الشهويّة، الوهميّة، الغضبيّة. على ما عليه المعنى الفلسفي.

وأمّا ما جرى على ألسن الفقهاء من أنّها كيفية باعثة نحو الإطاعة بالإتيان بالواجبات وترك المعاصي والمحرّمات وغيرها من التعابير[1]. وكذا ما ورد في كلمات بعض الأخلاقيّين من أنّها: الجامع بين الفضائل الثلاث ـ الشجاعة والحكمة والعفّة[2] ـ فإنّ هذه جميعاً لا تعدوعن كونها لوازم للعدالة بمعناها الفلسفي السّالف الذكر.

والحاصل: فإنّ الحكمة الحقيقيّة مجموعُ الحكمة المعرفيّة والعدالة بمعناها الفلسفي، وهي ضالّة طالب الحق، لِما فيها الخير الكثير، ولعلّ ما في الآية الكريمة إشارة إليها: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[3].

وفي ختام المقدّمة الأولى نلفت الإنتباه إلى أنّ كتاب (الإشارات والتنبيهات) هو دراسة للحكمة النظريّة المعرفيّة.

## المقدّمة الثانية: شرائط طالب الحكمة

من الطبيعي أنّ كلّ إنسان لا يمكنه الوصول لغايته ولا يوفّق لنيلها ما لَمْ يعدّ نفسه إعداداً مسانخاً لها، فطالب المال بغية الوصول إليه يلزمه تهيئة نفسه وسلوكه بما يتناسب وتحصيل المال، فيعدّ المقدّمات من تهيئة رأس المال،

---

(1) التنقيح في شرح العروة (التقليد)ج 1، ص 211.

(2) يظهر من الشيخ النّراقي في جامع السعادات اختياره العدالة بالمعنى الفلسفي.

(3) البقرة: 269.

والشروع في دراسة مفصلة لأوضاع الأسواق، ومجالسة التجّار، وغيرها مما له دخالة في تنميته المالية.

وكذا طالب العلم يلزمه تهيئة جميع الأسباب الموصلة لغايته، سالكاً مسلكاً مناسباً لما يطلبه، من حضور مجالس العلم والعلماء ومسائلتهم، وطَرْقِ جميع أبواب المسائل عندهم؛ كي لا تبقى خافيةً تخفى على طالبها، ولا عقدةً لم تحل بأنامل السؤال شراكها؛ فإنّ مسائل العلوم، مغرية بظاهرها مهلكة لمن خَفية عليه أسرارها، فكمْ من رجالات الدّهر تلقلقت ألسنتهم بظاهر مسائل العلوم، وخفيت عليهم محاسن أسرار تلك الفنون، فضلّوا وأضلّوا، وهلكوا وأهلكوا؛ إذ ساروا من غير بصيرة، على الطريق، وما زادهم سيرهم إلاّ بعداً.

فسلوك كلّ طالب لغاية ينبغي أن يكون منسجماً ومتناسباً مع غايته. ومن هنا قال الحكماء: ((الغاية تُعيّن نحو السلوك)).

ولما كانت غايةُ الحكمة منتهى غاية الوجود؛ إذ بها يتمثل الإنسان بعالَم الفيض والعقول، كان حريٌّ بطالبها أن يتصف بأعلى صفات الكمال للنفس والسلوك، من صفات مرتبطة بالقوة النظريّة الإدراكيّة، وصفات مرتبطة بالقوى العمليّة السلوكيّة.

أمّا الأولى: فهي بمثابة المقتضي لدراسة الحكمة، تمكّن طالبها قابلية التعامل مع المطالب الحكميّة الممتازة بالدّقة والعمق والتعقيد.

فما لم يتمتع الطالب بجودة الذهن، وقوة الحَدْس، لا يمكنه سبر غور تلك المطالب العاليّة، والوصول إلى دقائقها النفيسة.

وما نعنيه من جودة الذهن قوّة التصوّر، وسرعة الفهم، ومن قوّة الحَدْس

قوّة التصديق، بمعنى سرعة الوصول إلى إثبات المطالب العقليّة، بسرعة تَمثّل الحدّ الأوسط في الذهن.

ولذا خاطب الشّيخ ـ في مقدّمة كتابه الإشارات ـ طالب الحكمة بقوله:

**((أيّها الحريص على تحقيق الحق إني مهدٍ إليك في هذه الإشارات والتنبيهات ـ أصولاً وجملاً ـ من الحكمة إنْ أخذت الفطانة (الذّكاء) بيدك سَهُلَ عليك تفريعها وتفصيلها))**[1].

وعن الحكيم سقراط أنّه قال:

**((لا يَعْلَم العِلم الإلهي إلاّ كلّ ذكيّ صبور؛ لأنّه لا تجتمع الصفتان إلاّ على الندرة؛ إذْ الذّكاء يكون من ميل مزاج الدّماغ إلى الحرارة، والصبر يكون من ميله إلى البرودة. وقلّما يتفق الإعتدال الّذي يستويان فيه ويقوّمان به))**[2].

وأمّا الثانية: فعلى نحوين:

**النحو الأوّل:** ما تكون بمثابة الشّرط لدراسة الحكمة، ككونه مؤمناً فاضلاً متديّناً متعبّداً خيّراً غير مُتصّف بصفات الشّر، أو ما كان خلاف الفضل، مانعاً من طي بساط الفضل لا شريراً؛ إذ الشّرير ـ بتعبير الحكماء ـ لا يطأ بساط الحكمة.

---

(1) الإشارات والتنبيهات مع شرح المحقق الطوسي: ج1، ص5.

(2) الصراط المستقيم: ص 10.

ذكر الحكيم أرسطو أنّه قال ((**من أراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة أخرى**))[1].

**النّحو الثاني:** ما تكون بمثابة عدم المانع، كاجتناب الطّالب لكلّ ما يعكر صفو نفسه، ويشوش ذهنه، وما يكون مانعاً من تحصيل الحكمة، ككثرة الطعام؛ فأنّه ورد: ((**إذا امتلأت المعدة انطفأ نور العقل، وخمدت الفطنة**))[٢]، وكثرة الكلام ومخالطة الناس، فطالب الحكمة كي يتوجّه إلى المطالب الحكميّة العقليّة لابد أن يمتاز بالصّمت والتّأمل في أغلب أوقاته؛ لذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((**إذا رأيتم الرّجل صامتاً فتقربوا منه؛ لأنّه يُلَقّن الحكمة**))[٣].

ومما يكون مانعاً من توجه النفس، ومعكراً لصفو العقل، إرتكابُ المعاصي؛ إذ المعاصي شرور في نفسها، نابعة من قوى في النّفس هي غير قوّة العقل والعاقلة، كالوهم والخيال والغضب والشهوة. فإذا ما تمرّس فاعلها بإيجادها تكراراً تغلّبت عنده قواها الناشئة منها، وأصبحت حاكمة على غيرها في مملكة نفسه مسلّطة على مدركات عقله، فيكون العقل مقهوراً لا قاهراً، ومغلوباً لا غالباً، ضعيفاً مؤتمراً بأمر غيره، لاهياً عن حقيقة نفسه. وعندها يفقد الطالب آلة علمه فلا يكون مؤهّلاً لمواكبة ركب الحكماء، ولا

---

(1) الصراط المستقيم: ص 10.

(2) لمْ أعثر على هذا الحديث في الموسوعات الحديثية نعم ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: ((**كثرة الطعام تميت القلب كما تميت كثرة الماء الزرع**)). أنظر: شرح نهج البلاغة لابن ابي حديد: 20، 325، وفي أحاديث أخرى ((تقسّي القلب)).

(3) لم أعثر على هذا الحديث، ولكن وجدت في بعض كتب أهل السنة هذا الحديث: ((إذا رأيتم الرجل قد أعطى زهداً في الدنيا وقلة منطق فاقتربوا منه فأنّه يُلَقّى الحكمة)). أنظر، سنن ابن ماجه 2: 1373، مثله في كتب أخرى.

موضعاً لفيض العقول الأُمناء، بل لا يكون إلاّ أسيراً مرتهناً، ينعق بما يوسوس له خياله، ويميل مع أمواج وهمه، فلا يظهر منه إلّا الفسوق والظلم والمراء والعناد وجحود الحق، واعتناق مذهب الزيف من السفسطة، ونكران العقل.

ولا يتوسّل في إثباتاته إلاّ بجدل أو مغالطة أو شعر موهم أو خطابة فارغة؛ وما ذلك إلاّ لنيل الشهرة والرئاسة والإفتخار بما يستحسنه الجمهور؛ تشوّقاً إلى الكمال الوهمي، وإيثاراً للعاجل الخسيس على الآجل الشريف، وللحاضر الباطل على الغائب الحق.

### المقدّمة الثالثة: منهجيّة دراسة الحكمة

من البديهي أنّ كلّ طالب غاية لا يمكنه الوصول لغايته ما لم يتّبع أسلوباً منهجيّاً أثناء سيره لها. والمنهجيّة تقتضي التدرّج والإنسيابيّة وإلاّ وقع السّالك في شراك الضلال والعشوائيّة. لذلك عادةً ما يتصدّى أرباب العلوم والفنون لوضع منهجيّات مدروسة ومتقنة لعلومهم وفنونهم، بغية التسهيل على طُلّابها، ورسم طريق الوصول إلى المعارف بنحو علميّ وترتّب فنّي يكون مُقدّمه خادماً لتاليه، خالياً من الإرباك والتشويش، ومنزّهاً عن الزوائد والإطناب والتّطويل.

والحكمة علم وفن من أشرف العلوم والفنون وأدقّها، فمن الأولى أن تحظى بمنهجيّة واضحة ودقيقة يراعى فيها التدرّج المنطقي والتسلسل الطبيعي في سبيل نيلها.

من هنا جرت عادة الحكماء في دراسة، فن الحكمة من السير على وفق منهجيّة متقنة يُتدرج فيها من المطالب السهلة واليسيرة إلى المطالب الصّعبة العسيرة، ومن المبادئ والمقدّمات إلى النتائج والثمرات، ومن المفردات إلى

المركبات، كي يكون الأوّل منها ممهّداً لثانيها، وهلمّ جراً.

وما ضلّ من ضلّ في هذا العلم إلّا بتركه تلك الطريقة المثلى وذلك المنهج القويم.

فينبغي لمن أراد ذلك أن يطّلع على سيرة الحكماء في دراستهم لهذا الفن الشريف، وأن لا يدخل البيوت إلاّ من أبوابها.

والمنهجيّة المتّبعة لديهم هي البدء بدراسة المنطق بشكل معمّق؛ بغية إعداد ذهن الطّالب بمستوى يصبح فيه قادراً على التّفكير الصحيح من الإستدلال والنقض والإبرام، ورد المغالطات، ورفع الشّبهات، وبالتالي يكون مستعداً لخوض غمار الحكمة والولوج في جميع أبوابها متصفّحاً بآلةِ ما استيقَنَهُ أدلَّةَ مسائلها.

فيطرق بيد معرفته أوّل أبوابها الموسوم بالرياضي من العلوم، وكونه أوّلاً لها؛ لجهة أنّ موضوعه الكم من الأمور الوجوديّة المحسوسة المُستطاعُ لكلِ إنسانٍ التعاطي معها بحواسّه الظاهريّة، وأيضاً؛ لكون براهينه صافيةً وسهلةً، منسابةً ومترتبةً، قَلّ أو عُدِم الإختلاف في نتائجها. ولاريب أنّ مثل هذا العلم بموضوعه وبراهينه وطبيعة نتائجه له دورٌ كبيرٌ في منح الطّالب فرصة لتطبيق المباني المنطقيّة الّتي تَعلَّمها في المرحلة السّابقة، في كسبه ثقةً عاليةً بالقوانين المنطقية وإطمئناناً لنتائجها[1]، فيتأهّل لِطَرقِ ثاني أبوابها

(1) قال ابن خلدون في مقدّمته: (اعلم أنّ الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره؛ لأنّ براهينها كلّها بيّنة الإنتظام جليّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها؛ لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع.
وقد زعموا: أنّه كان مكتوباً على باب أفلاطون: ((**من لم يكن مهندساً فلا يدخلنَّ منزلنا**)).
وكان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: ((**ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب**

المعروف بالطّبيعي من مسائلها، ويعتبر أوّل مراحل تَسَلّق هرم المعقولات؛ لكون موضوعها ـ الجسم من حيث الحركة والسكون ـ محسوساً بعوارضه، معقولاً بذاته وكنهه، فيؤهله ذلك أن يكون وسطاً برزخاً بين المحسوس الرياضي والمعقول الفلسفي. وكون باب الطّبيعي ثانياً؛ لأنّ موضوع الطبيعي معروض لموضوع الرياضي فيكون الإنتقال من الرياضي إلى الطّبيعي في غاية الإنسيابيّة والرفق بالمتعلّمين.

وهناك نكتة نفسانيّة مهمّة للغاية في تقديم المباحث الرياضيّة والطبيعيّة على البحث الفلسفي الإلهي، حاصلها: أنّ موضوعيهما من المقدار والجسم غير مُقدّسين عند الإنسان، على خلاف المباحث الفلسفيّة الإعتقاديّة ذات الصبغة الدينيّة، فيتعلم الطالب البحث الموضوعي عن الأسباب الذاتيّة للأشياء، بعيداً عن العواطف والميولات الدينيّة المسبقة الدافعة بالمستدل أو المفكّر عن جادّة الصواب، فيصدّق ما يحب أن يصدّقه ويميل إلى ما تربّت عليه عواطفه، ويقابل ما خالف اعتقاده بالنّكران والإستغراب متناسياً طريقة استدلاله، وما قاده إليه برهانه.

وبعد طيّ هذه المرحلة بإتقان يستعدُّ الطّالب ذهنيّاً ونفسيّاً للتعاطي مع مباحث الباب الثالث من الحكمة، وهو علم الإلهيات المتميّزة مطالبه بالعمق والدّقة العالية؛ لأنّها تتعامل مع المعقولات المحضة، أي المجرّدة عن كلّ أشكال المادّة والمادّيات، كالعقول وواجب الوجود، وكذلك مخالفتها للإعتقادات العرفيّة الظاهريّة.

---

**الذي يغسل منه الأقذار، وينقيه من الأوضار والأدران؛ وإنّما ذلك لِما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه))**. (مقدمة ابن خلدون: 486، ط مصر).

وعند إتمام هذه المباحث يكون الطّالب قد نال غايته من الحكمة المعرفيّة النظريّة الرّاسمة لديه رؤية كونيّة، ينطلق من خلالها لبناء الإيديولوجيّة والإنشغال بالجانب العملي، والسعي لتحصيل الملكات، والإرتقاء إلى مستوى الإتّصاف بالحكمة الحقيقيّة.

فالتدرّج الطبيعي للفن ابتداءُ الطّالب بإتقان آلة العقل، ثم إنتقاله إلى المحسوس المطلق، ومنه إلى المحسوس المعقول، ومن ثمّ إلى المعقول المطلق.

ويمكن تشبيه ذلك بالبرنامج الغذائي للطفل من حين ولادته، فأوّل ما يتناوله المادّة المسمّاة باللبأ، المفرزة من ثدي أمه بُعيد ولادته، فتنفتح أمعاءه متهيّئة لإستقبال أوّل طعامه وهو حليبَ أمه، وبعدها قليلاً قليلاً يتناول ما كان أكثر تماسكاً من حليبه، إلى أن تصبح معدته قادرة على تناول ما هو أشدّ تماسكاً وأكثر تعقيداً في التركيب من الحليب، كالأطعمة المحتوية على الأنسجة الخشنة القويّة، كاللحوم والخضروات.

فبدأ بما هو ليّن سهل، وإنتهى إلى ما هو خشن صعب. فكذا العقل معدةُ العلوم يلزمه البدء بالأسهل فالسهل إلى الصعب فالأصعب، وإلّا عانى إضطراباً وهلك بما أراد التغذي به.

## المقدّمة الرّابعة: الرؤوس الثمانية

وهي عادةً ما يصدّر به العلم؛ لإعطاء الطّالب تصوّراً إجماليّاً عن العلم الذي هو بصدد دراسته، وهي ثمانية:

## الأوّل: تعريف العلم

علم المنطق[1]: آلة قانونيّة تعصم مراعتُها الذّهن عن الخطأ في التفكير.

ولنقف قليلاً عند مفردات التعريف لنستجلي ما هو المراد منها، فنقول:

آلة قانونية: الآلة لغةً الواسطة بين الفاعل والمنفعل، جُعِلت بمنزلة الجنس للمنطق؛ لمقام وساطته بين المفكر وما يفكر به، ووصفت آليته بالقانونيّة؛ لكون مسائله أحكاماً كلية يعرف منها أحكام جزئياتها.

تعصم مراعاتها: العصمة هي المنع، إذا أُريد للفكر البشري أن يُعصم عن الخطأ في تفكيره، لا بدّ أن يتوفّر على أمرين: أولهما معرفة القواعد المنطقيّة، وثانيهما مراعاة تلك القواعد بإستحضارها، وتطبيقها بشكل صحيح عند التّفكير.

وهذا أمر طبيعي في أي قانون طبّي أو رياضي أو وضعي، فالطّبيب أو المهندس والسائس، إنْ لم يعرف القانون بنحو متقن أو لم يراع تطبيقه بعد معرفته، فمن الطّبيعي أن يقع في الخطأ، ويزلّ عن الصّواب.

وبهذا يندفع ما توهمه البعض من عدم جدوى القواعد المنطقيّة، حيث إنّها لم تعصم أصحابها ـ الفلاسفة والمنطقيين ـ من الوقوع في الخطأ؛ لأنّا

---

(1) يسمّى هذا العلم بـ: (المنطق)، وهو مشتق من النّطق، والنّطق يطلق ويراد منه معنيان: النّطق الظّاهري، والنّطق الباطني.

والنّطق الظّاهري: هو الصّوت المشتمل على الحروف أو عمليّة إيجاد الكلام، والذي ينشأ من حركة اللسان. والقانون الذي يعتمد عليه في تقويمه وتصحيحه هو علمي الصّرف والنّحو.

وأمّا النّطق الباطني: فهو عملية التفكير التي تنشأ من حركة العقل بين المعقولات. والقانون الذي يقومه ويصححه هو علم المنطق، ولأجل تعاطي هذا العلم مع النّطق الباطني أشتق اسمه منه.

نقول: إنّ العصمة للقواعد المنطقية لا للمناطقة أو الفلاسفة، فمن لا يراعي هذه القواعد يقع في الخطأ لا محالة.

**التّفكير:**

اسم يطلق على الحركة الإراديّة للقوّة العاقلة الإنسانيّة الباحثة عن المطالب المجهولة، المشتملة على خطوات مترتّبة تبدأ من مواجهة المجهول متحركة نحو المعلوم عندها، باحثة عن مبادئ تلك المطالب المناسبة لها، إلى أن تجدها الرّاجعة منها نحو المطالب، مؤلِّفة بين تلك المبادئ هيئة موصلة إلى النّتيجة.

بمعنى أننّا حينما نواجه مجهولاً معيّناً ونطلب العلم به، فإنّ الذهن يبدأ من الجّهة التي علمها عن ذلك المجهول، ثمّ ينتقل إلى المعلومات المخزونة عنده، فيبحث فيها عن معلومات تناسب ما يطلبه، فإذا وجدها ألّف بينها على صورة تؤدّي إلى حصول النتيجة المطلوبة.

وممّا تقدّم يتبيّن أمران:

**ألامر الأوّل**: لا يمكن للإنسان أن يكتسب معلومات جديدة ما لم يكن لديه معلومات مسبقة، وبالتالي فعمليّة التّفكير رهينة تلك المعلومات المسبقة، وهي بمثابة رأس المال لها، فكما أنّ التّاجر لا يمكنه أن يكتسب ربحاً جديداً بلا رأس مال مسبق، كذلك المفكّر. وهذا معنى قول الحكماء: (كل تعليم وتعلّم فبعلم قد سبق)[1].

---

(1) انظر كتاب التّحصيل: ص193، حيث قال: ((وكل تعليم وتعلّم فبعلم قد سبق، لا سبقاً زمانيّاً، بل سبقاً ذاتياً، حتّى الصّناعات أيضاً؛ فإنّ النّجار إنّما يمكن انْ يتعلّم بعد سبق المعرفة بالخشب والمنشار ومايجرى مجراهما.

**الأمر الثاني:** أنّ الحركة التفكيريّة حركة صناعيّة مؤلَّفة من حركتين: أحدهما: تجميع الموادّ الأوّليّة، والأخرى: ترتيب هذه المواد على الصّورة المناسبة.

فكما أنّ النّجار؛ إذا أراد أن يصنع كرسيّاً، فإنّهُ بعد تخيّل الكرسي يقوم أوّلاً بتجميع المواد المناسبة له، كالأخشاب مثلاً، ثمّ يؤلّف بينها على صورة وهيئة معيّنة خاصّة بمطلوبه، كهيئة الكرسي مثلاً.

فكذلك المفكِّر يقوم بتجميع المعلومات المناسبة لمطلوبه ثم يؤلّف بينها على صورة خاصّة بالمطلوب.

وكما أنّ الخطأ الذي يقع في صناعة الكرسي إمّا من جهة المادة (كالمواد الرديئة أو المغشوشة)، وإمّا من جهة الصّورة (كالصّورة المنحرفة أو النّاقصة)، كذلك قد يقع الخطأ في التفكير من جهة نوعيّة المواد المنتخَبة، كأن تكون مواد غير مناسِبة للمطلوب، أو من جهة الصّورة وعدم ترتيب هذه المعلومات على الهيئة الصحيحة الخاصة بالمطلوب[1].

---

والتّعليم والتّعلّم الذّهني إنّما يكونان بعد قول قد تقدّم: مسموع أو معقول. ويجب أن يكون ذلك القول المعقول أوّلاً يُعقل بوجه يؤدّي إلى العلم بما بعده، إنْ لم يكن بالفعل فبالقوّة)).

(1) انظر النجاة: ج1، ص9، حيث قال: "والمنطق، هو الصّناعة النظريّة التي تعرف أنّه من أي الصّور والمواد، يكون الحد الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمّى بالحقيقة برهاناً؛ وتعرف أنّه عن أيّ الصّور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمّى رسماً، وعن أيّ الصّور والمواد يكون القياس الإقناعي، الذي يسمّى ما قوى منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً؛ ويعرف أنّه عن أيّ صورة ومادة، يكون الحدّ الفاسد، وعن أيّ صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمّى مغالطيّاً وسوفسطائيّاً وهو الذي يتراءى أنّه برهاني أو جدلي ولا يكون، وأنّه عن أيّ صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً ألبتّه، ولكن تخييلاً يرغّب النفس في شيء أو ينفرها أو يقززها أو يبسطها أو

ومن هنا فقد مسَّت الحاجة إلى صناعة فكريّة تعلّمنا كيفيّة انتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، وكيفيّة ترتيبها على الصورة الصحيحة لاكتسابه.

فكان المنطق العلم الجامع لقواعد التفكير الصحيح، يعلّمنا كيفيّة انتخاب المعلومات المناسبة لما نطلبه إنتخاباً صحيحاً، وكيفيّة التّأليف الصحيح بينها، بحيث يوصلنا إلى ما نطلبه، وهو العلم بالمجهول الذي واجهناه. فصناعة المنطق تعلّمنا طريقة التفكير الصحيح من جهة المادة والصورة معاً، كما سيأتي بيأنه إن شاء الله تعالى.

ومن هنا قسّم المعلّم الأوّل (أرسطو) المنطق إلى: منطق صوري، نتعلّم فيه قواعد التّأليف الصّحيح، ومنطق مادي نتعلم فيه قواعد الإنتخاب الصحيح.

### الثّاني: واضع العلم

أوّل من دوّن القواعد المنطقيّة في كتاب مخصوص الحكيمُ اليوناني أرسطوطاليس في القرن الرابع قبل الميلاد، وكان أعظم حكماء اليونان وأبرز تلميذاً لأفلاطون سمّاه: بالعقل؛ لشدّة ذكائه، وقد تمّت ترجمة كتابه (المنطق) في العالم الإسلامي على يد حنين بن إسحاق (194هـ ـ 260هـ)، ثمّ أعقبه علماء المسلمين بعد ذلك بالشّرح والتّحقيق، كالمعلّم الثاني الفارابي(260هـ ـ 339هـ)، والشيخ الرئيس ابن سينا (370هـ ـ 427هـ)، وأبي الوليد ابن رشد (520هـ ـ 595هـ)، ثم الفيلسوف الكبير المحقّق الداماد (970هـ ـ 1041هـ).

---

يقبضها، وهو القياس الشعري.

ومازال هذا العلم حيّاً شامخاً عصيّاً على النقض الحق أمام المشككين إلى يومنا هذا، وما ذاك إلاّ لوضوح قواعده، وكونها نابعة من الفطرة الإنسانية، هذا بالإضافة إلى أنّ المنطق ليس فكراً معيّناً حتى يقبل النّقض، بل فيه نتعلّم كيف نستدل وكيف ننقض. ولذا نرى أنّ كلّ من حاول نقضه فهو مضطرّ إلى استعمال نفس الأدوات والطرق الموجودة فيه، ولذا فمن أراد نقض المنطق الأرسطي عليه تأسيس قواعد جديدة مستقلة من الصّفر أوّلاً، ثم ينقض بها على المنطق الأرسطي وأنّى له ذلك.

وقد اشتهر بأنّ الحكيم أرسطو إنّما سمي بالمعلّم الأوّل ؛ لأنّه أوّل من أسّس التّعليم المدرسي القائم على التّقسيم والتّركيب؛ حيث وضع صناعة المنطق وقسم العلوم إلى نظريّة وعمليّة.

**وهمٌ وتنبيه:**

توهّم بعض المفكّرين الغربيين والتّابعين لهم من المثقّفين الشّرقيين أنّ القواعد والقوانين المنطقيّة إنّما تمثّل وجهة نظر أرسطو الخاصة به في التّفكير، وأنّهم غير ملزمين بها، بل لكل مفكّر طريقته الخاصة في التّفكير دون أيّ قيود تفرض عليه، إلاّ أنّ هذا الوهم مدفوع، باعتبار أنّ أرسطو لم يُملِ علينا وجهة نظره، وإنّما اكتشف قواعد المنطق من خلال تشريحه لطبيعة التفكير الإنساني وفسيولوجيّة عمل العقل، كما سنبيّن ذلك في مطاوي البحث المنطقي، فمثله كمثل طبيب اكتشف مكوّنات الجسم الإنساني، وفسيولوجيّة عمله بالتّحليل العلمي الدّقيق، والمشاهدات المقطعيّة، فليس لنا بعد ذلك القول إنّما هي وجهة نظر الطّبيب أراد فرضها علينا.

ولا يعني ما ذكرناه دعوة للتقليد وانغلاق باب العلم والتّفكير والتّحقيق،

وأخذ ما تلاه السابقون على نحو الإرث المصون لا يزيدون فيه ولا ينقصون، للذكر فيه مثل حظ الإنثيين، بل الباب على مصراعيه للوافدين بشرط مسايرة الطّريق العلمي الموضوعي في النظر والتحقيق، بعيداً عن ابتداع الكلمات والأوهام والخرافات، ونكران أبده البديهيات.

وليلتفت أنّ ما توهّمه الواهمون مع جلالة وضوح بطلانه ناشئ إمّا من عدم اطّلاعهم على المنطق الأرسطي والوقوف على بداهة حقائقه، أو اطّلعوا لكن لم يكن اطّلاعهم اطّلاعاً علميّاً صحيحاً هدفه تقصّي الحق واتباع أحسنه، بل كان اطّلاعاً سطحياً يكمن خلفه روح النقد وأسلوب التهريج، قاصداً إيجاد العثرات وابتداعها، وتصوير الأمور على غير ما هي عليها، فهكذا كان الغالب من أمرهم، وأمّا أن يكون هؤلاء المشكّكون من العبثيّين الذين يريدون التمرّد والخروج على القانون التفكيري، بحيث لا يحاسبهم أحد على ما يقولون.

### الثالث: مبادئ العلم

ويراد بها مجموعة القضايا والمفاهيم التي يعتمدها الباحث في تحقيق مسائل العلم، ويشترط فيها أن تكون إمّا بيّنة بذاتها (بديهيّة) لا تحتاج إلى تكسب، لا في علمٍ ما كانت مبدأً له ولا في غيره، أو مُبيَّنة في علم سابق إنْ كانت من غير البديهيات؛ إذ مبادئ العلم لاتثبت في العلم الّذي تلك مبادئ له، وإنّما توضع وضعاً، وتحدّ في ذلك العلم فقط، وتعرف أيضاً بـ: (ما منه البرهان).

فمبادئ علم المنطق القضايا البديهيّة الفطريّة التي لا يختلف على صحتها اثنان، كاستحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين، أو قضايا يقينيّة قريبة من البديهيّة يُصدَّق بها بمجرد تصوّرها والتّأمل فيها، كقضيّة مساوي المساوي مساوي.

ولهذا فانّ علم المنطق كان ولا يزال لا يعتمد ومن هنا كان علم المنطق لا يعتمد على علم سابق عليه في شيء.

## الرّابع: موضوع العلم

ويسمّى أيضاً: (ما له البرهان)، وهو محور ما يبحث في كلّ علم عن أحكامه الخاصّة المسمّاة بالعوارض الذّاتية[1]، بحيث تكون موضوعات المسائل مساويّة له أو جزءً منه أو داخلة تحته أو عرضيّاً ذاتياً له، كقولنا: الجّسم جوهر قابل للأبعاد الثّلاثة، وقولنا: الهيولى جوهر من شأنه القبول فقط، والجّسم البسيط ما لايتألّف من أجسام مختلفة الصور، والحركة كمال أوّل، لما بالقوّة، من حيث هو بالقوّة.

فموضوع علم المنطق: المعرِّفُ والدّليل، والمعرِّف هو ما يكتسب به العلم التّصوري، والدّليل ما يكتسب به العلم التّصديقي، ويُبحث عن أحكامهما في هذه الصناعة.

ولتوضيح موضوع المنطق لابدّ من بيان مطالب:

### المطلب الأوّل: مراتب وجود الشيء

للوجود مراتب أربع: مرتبتان حقيقيتان لا تختلفان باختلاف الشخص، ومرتبتان اعتباريَّتان تختلفان باختلافه.

فالحقيقيّتان هما وجود الشيء في الخارج، ويسمى بـ: (الوجود العيني)، ووجود الشيء في الأذهان، ويسمى بـ: (الوجود الذهني أو الصّورة المعلومة)،

---

(1) وسيأتي تفصيله قريباً في الفصل الخامس عشر من النهج الأول تحت عنوان: في الذّاتي بمعنى آخر ـ فانتظره وارتقب.

والإعتباريّتان هما وجوده في اللفظ: ويسمى بـ: (الوجود اللفظي)، ووجوده في الكتابة، ويسمى بـ: (الوجود الكتبي).

وهاتان المرتبتان وضعيّتان تختلفان بين الناس بحسب الأوضاع المختلفة لألفاظ اللغات وحروف الكتابة.

**المطلب الثّاني: حقيقة العلم وأقسامه**

العلم: حضور المعلوم عند العالم. وحضور المعلوم يكون إمّا بوجوده الخارجي، أو بصورته، ثم العلم بلحاظ نوع حضور المعلوم ينقسم إلى قسمين:

1. العلم الحضوري: وهو حضور المعلوم بوجوده العيني الخارجي عند العالم، ومثاله علمنا بوجود ذواتنا وحالاتها المختلفة، كعلمنا بالعطش والجّوع والخوف والألم. . . الخ، وهذا القسم لا تتعلّق به الأبحاث المنطقيّة.
2. العلم الحصولي: وهو حضور صورة المعلوم عند العالم، فهنا ثلاثة أشياء: عالم وهو الشخص، وصورة يصطلح عليها معلوم بالذّات، وتمثّل الوجود الذهني للشيء، وشيء خارجي يصطلح عليه معلوم بالعرض، ويمثّل الوجود الخارجي للشيء.

ثمّ إنّ العلم الحصولي على ثلاث مراتب(١):

أ. الإدراك الحسّي: حضور الصور الحسية المجسّمة للأشياء عند الذهن، عندما يكون مواجهاً أو متّصلاً بتلك الأشياء عن طريق

(1) انظر في ذلك، كتاب النجاة، للشيخ الرئيس ابن سينا: ج،2 ص17.

إحدى حواسه الخمس.

ب. الإدراك الخيالي: حضور نفس الصّور المحسوسة المجسّمة عند الذّهن، بعد انقطاع الحس، كالَّذي يتخيّله الإنسان من صور الأشخاص أو الأماكن التي شاهدها سابقاً.

ج. الإدراك العقلي: إدراك المعاني الكليّة المجرّدة عن المادة وآثارها، كمعنى العدل والحريّة والإنسان والحيوان. وتنقسم هذه المرتبة من العلم الحصولي إلى قسمين هما:

التصوّر: وهو فهم المعنى التفصيلي للشيء بحدّه أو رسمه بسيطاً كان أو مركباً، كتصوّر معنى الحيوان بكونه جسماً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، وكتصوّر معنى قضية (العالم حادث).

التّصديق: وهو الحكم على المعنى المتصوَّر بما هو حاك عن واقعه، مختصٌ بالمركبات الخبريّة القابلة للصدق والكذب المسمّاة: بالقضايا. وله نحوان:

التصديق اليقيني: وهو ترجيح النفس لأحد طرفي النسبة في الخبر من دون احتمال الطّرف الآخر.

التّصديق الظّني: وهو ترجيح النّفس لأحد طرفي النّسبة في الخبر مع احتمال الطّرف الآخر.

وأمّا الشّك: فهو تساوي طرفي النّسبة في الاحتمال. فهو ليس من أقسام التصديق؛ إذ لا ترجيح فيه.

ثم إنّ العلم الحصولي بكلا قسميه ـ التّصور والتّصديق ـ ينقسم إلى:

ضروري ـ بديهي ـ وهو ما لا يحتاج إلى كسب ونظر فكري يحصل للنفس بمجرد توجهها إليه. وعليه فالأقسام أربعة:

التّصور البديهي: وهو تصور المعنى من دون توقّفه على معرِّف يوضحه، كتصوّرنا لمعنى الوجود أو العدم.

التّصور النّظري: وهو تصوّر المعنى المتوقِّف على معرِّف يوضحه، كتصوّرنا لمعنى النفس أو الجّن.

التّصديق البديهي: وهو الحكم على الخبر بعد تصوّره دون الإحتياج إلى دليل يثبته أو ينفيه؛ لوضوحه في نفسه، كالحكم بأنّ الكلّ أعظم من الجّزء.

التّصديق النّظري: وهو الحكم المفتقِر إلى الدليل المثبِت لصحة الخبر؛ لعدم وضوحه في نفسه، ككون العالم حادث، والنفس مجردّة.

**المطلب الثّالث: الجّهل وأقسامه**

الجّهل هو ما يقابل العلم، فهو عدمه، وقيل في تعريفه عدم حضور صورة الشّيء أو عدم العلم بالشيء. ولمّا كان العلم منقسماً إلى تصوّر وتصديق انقسم الجّهل إلى جهل تصوّري وجهل تصديقي، فالشّيء إذا قابل شيئاً بادله موارده اقتضاءً لحق المقابلة.

والمراد بالجّهل التصوّري عدم ارتسام صورة الشّيء في الذّهن بحدّه أو برسمه. والمراد من الجّهل التّصديقي عدم حكم النّفس وترجيحها لأحد طرفي النقيض للقضيّة.

وللجهل انقسام آخر باعتبار التفات صاحبه إلى جهله وعدمه، حيث ينقسم إلى:

1. الجّهل البسيط: عدم العلم بالواقع مع التفاته إلى جهله.

2. الجّهل المركب: عدم العلم بالواقع مع اعتقاده أنّه عالم به، وقيل في تعريفه: اعتقاد جازم غير مطابق للواقع.

وسُمّيَ مركّباً؛ لتركبه من جهلين: جهل باعتقاد الشيء على خلاف ما هو له، وجهل باعتقاد أنّه يعتقده على ما هو عليه. ومن هنا قالوا: الجّهل المركب أخطر من قَسيمِهِ الأوّل؛ لكونه يزجّ بصاحبه بدائرة الجّهل، جاعلاً إياه أسير جهله؛ لِمَا ولَّد له من سكون النفس واطمئنانها بسراب الحقيقة وخيالها؛ لذا ورد عن أمير المؤمنينعليه السلام: ((الرّجال أربعة: رجل يدري ويدري أنّه يدري فذاك عالم فاسألوه، ورجل لا يدري ويدري أنّه لا يدري فذاك مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدري ولا يدري أنّه لا يدري فذاك جاهل فارفضوه، ورجل يدري ولا يدري أنّه يدري فذاك نائم فنبّهوه))[1].

وممّا تقدّم يُعلم أنّ علم المنطق يعلّمنا كيف نكتسب المجهول التّصوري بالمعلوم التّصوري، وكيف نكتسب المجهول التّصديقي بالمعلوم التّصديقي.

والوسيلة الصحيحة الكاسبة للتصوّر تسمّى بالمعرِّف، والوسيلة الصحيحة الكاسبة للتّصديق تسمّى بالحجّة أو الدليل.

وكل واحد من المعرِّف والحجّة يُبحَث عنه تارة بلحاظ المادّة وأخرى بلحاظ الصّورة.

### الخامس: مسائل العلم

ويقال له أيضاً ما عليه البرهان، وهي كلّ ما يراد تحقيقه وإثباته في العلم.

---

(1) الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، معدن الجواهر: ص41.

والمسائل المبحوث عنها في المنطق على نحوين: نحو يتعلّق ببيان كيفية ترتيب الحدود والأدلّة، ونحو يتعلّق ببيان نوعيّة القضايا والمواد المأخوذة فيها، وعلى هذا الأساس قسّموا علم المنطق إلى قسمين:

1. المنطق الصوري: ويبحث فيه عن كيفيّة ترتيب المعقولات على الصّورة المناسبة للمطلوب؛ لاكتساب التّصور والتّصديق. وبعبارة أخرى: كيفيّة تأليف المعرِّف، والدّليل من مفرداتهما. وهذا القسم من المنطق فيه بابان، باب المعرِّف وباب الدّليل أو الحجّة.

وقد وضع المناطقة مقدّمة لباب المعرِّف تسمّى بالكليّات الخمس. كما وضعوا مقدّمة لباب الدليل تسمّى بالقضايا، فأصبح المنطق الصوري مؤلّفاً من أربعة أبواب: الكلّيات الخمس (إيساغوجي)، المعرِّف، القضايا (بارامنياس)، القياس(أنالوطيقا الأولى)، وتوابعه من التّمثيل والاستقراء.

2. المنطق المادي ـ الصّناعات الخمس ـ: ويبحث فيه عن تحديد شرائط المواد التصديقيّة لا غير، والتي يجب أن تستعمل في الأقيسة المختلفة، والتي بتبعها انقسمت الأقيسة إلى خمسة أقسام: البرهان، الجّدل، الخطابة، المغالطة، الشّعر. وكلّ قسم من هذه الأقيسة يبحث عنه في باب خاص، تعرف بالصّناعات الخمس، وهي: البرهان (أنالوطيقا الثانية)، الجّدل (طوبيقا)، الخطابة (ريتوريقا)، المغالطة (سفسوطيقا)، الشّعر (بويطيقا).

ومجموع هذه الأقسام التّسعة تمثل أبواب علم المنطق التي سنتناولها في هذا الكتاب.

وهذه الأمور الثلاثة الأخيرة (مبادئ العلم ـ موضوع العلم ـ مسائل العلم) تعرف باسم: ماهية العلم.

## السادس: الغاية من العلم وفائدته

الغاية من دراسة علم المنطق هي معرفة القواعد العامّة للتفكير الصحيح، وذلك من خلال التّعرف على الطّرق الصحيحة الموصلة للتصوّر والتّصديق العلمي[1]، المنعكسة إيجاباً على مباني الفكر البشري، المؤدّية إلى بناء رؤية كونيّة صحيحة واقعيّة، وما يترتب عليها من أيديولوجية حقّة، تعيّن في النهاية سلوك الإنسان في الدّنيا، ومصيره في الآخرة، قال الشيخ الرئيس في كتابه النّجاة: ((نجاة الإنسان بزكاة نفسه، وزكاة نفسه بتصوّر الموجودات

---

(1) انظر الشفاء(قسم المنطق): فصل فى منفعة المنطق: المدخل: ص 18.

((فغاية علم المنطق أن يفيد الذّهن معرفة هذين الشيئين فقط؛ وهو أن يعرّف الإنسان أنّه كيف يجب أن يكون القول الموقع للتصوّر، حتّى يكون معرّفاً حقيقة ذات الشّيء، وكيف يكون، حتى يكون دالاً عليه، وإنْ لم يتوصّل به إلى حقيقة ذاته، وكيف يكون فاسداً، مخيّلاً أنّه يفعل ذلك، ولا يكون يفعل ذلك، ولِمَ يكون كذلك؟ وما الفصول التي بينها. وأيضاً أن يعرّف الإنسان أنّه كيف يكون القول الموقع للتصديق، حتى يكون موقعاً تصديقاً يقينيّاً بالحقيقة لا يصح انتقاضه، وكيف يكون حتى يكون موقعاً تصديقاً يقارب اليقين؛ وكيف يكون بحيث يظنّ به أنّه على إحدى الصّورتين، ولا يكون كذلك، بل يكون باطلاً فاسداً، وكيف يكون حتى يوقع عليه ظنّ وميل نفس وقناعة من غير تصديق وجزم، وكيف يكون القول حتى يؤثّر فى النّفس ما يؤثره التصديق والتكذيب من إقدام وامتناع، وانبساط وانقباض، لا من حيث يوقع تصديقاً، بل من حيث يخيّل، فكثير من الخيالات يفعل فى هذا الباب فعل التّصديق، فإنّك؛ إذا قلت للعسل انّه مرّة مقيّئة، نفرت الطّبيعة عن تناوله مع تكذيب لذلك البتّة، كما تنفر لوكان هناك تصديق، أو شبيه به قريب منه، وما الفصول بينها؟ ولِمَ كانت كذلك؟ وهذه الصّناعة يحتاج متعلّمها القاصد فيها قصد هذين الغرضين إلى مقدّمات منها يتوصل إلى معرفة الغرضين، وهذه الصّناعة هى المنطق)).

في النفس على ما هي عليه، وبُعدها عن دنس الطبيعة. والطريق إلى هذين بالعلم، وأيّ علم لا يكون موزوناً بالميزان فأنّه لا يكون يقينياً، ولا يكون بالحقيقة علماً. وإذا كان كذلك فلا بدّ حينئذ من معرفة المنطق))[1].

ومرادنا من الرؤية الكونيّة: مجموعة الآراء والنّظريات العامّة حول وجود الإنسان والعالم ومبدئهما، والتي يعبَّر عنها في علم العقائد بأصول الدّين.

ومرادنا من الأيديولوجية مجموعة النّظم والقوانين العامة التي تحكم سلوك الإنسان في حياته الدّنيا، وهي متفرعة عن الرؤية الكونيّة، وتسمّى بفروع الدّين.

والذي لا يتقن قواعد المنطق أو لا يراعيها عند التطبيق فهو في معرض الانحراف الفكري.

**وهمٌ وتنبيه:**

ربّما يقال: إنّ عدم بيان الأنبياء عليهم السلام للقواعد المنطقيّة ـ مع أنّهم جاؤوا لهداية البشر وانتشالهم من الإنحراف العقائدي والأخلاقي السلوكي ـ يعدّ خير دليل على إبطال دعوى المناطقة من كون كلّ من لم يدرس المنطق فهو في معرض الإنحراف؛ إذ لوكان الأمر كما يدّعون لكان الأنبياء أولى به من غيرهم لبيانه والتأكيد عليه، وإلاّ لكانوا ـ حاشاهم عليهم السلام ـ قد قصّروا في مهمتهم ولم يخلّصوا الأمم من الإنحراف.

والجواب: أنّ الفطرة العقليّة السّليمة ـ القائم على أساسها علم المنطق تكفي لفهم دعوة الأنبياءعليهم السلام بنحو عام وبسيط ومناسب للفطرة الأولى،

---

(1) منطق ومباحث ألفاظ(مجموعه متون ومقالات تحقيقي): مقدّمه، ص 3 .

وصناعة المنطق وما قام على أساسها من المعارف العقليّة إنّما جعلت لمن أراد التّعمق في بحار المعرفة، ومعرفة أسرارها مشمّراً عن ساعديه لاستخراج مكنون مسائلها، محصّلاً لنفسه يقيناً مطابقاً ثابتاً لا يزول أبداً، وواقياً لعلمه من رياح الأوهام والخيالات والسفسطة.

وهناك أجوبة مفصلةٌ لا يسع المقام ذكرها.

## السّابع: مرتبة العلم بين العلوم

تقدّم أنّ المنطق عبارة عن قواعد عامة تبيّن طريقة التفكير الصحيح وشروطها، فهو من العلوم الآلية التي لا تطلب لذاتها، بل تطلب كآلة لتحقيق ودراسة مسائل العلوم الأخرى، ومنه كانت منزلته متقدّمةً في التّحصيل على سائر العلوم؛ ليكون ذهن الطّالب مرتّباً ومسلّحاً بقواعد التّفكير الصحيح قبل الورود في المباحث العلميّة. ولذا أطلق عليه البعض اسم: ((خادم العلوم)).

## الثامن: المنهج المتّبع في تحقيق مسائل علم المنطق

المنهج المتّبع في تحقيق مسائل علم المنطق هو المنهج البرهاني العقلي ـ في صورته الفطريّة البسيطة ـ الذي يعتمد على مبادئ بديهيّة بيّنة بذاتها، من حيث المادّة، وترتيبها على هيئات بديهيّة بيّنة الإنتاج أيضاً.

# شرح مقدّمة الكتاب

## في الحمد والهداية والإلهام

**قال الشّيخ: ((أحمدُ الله على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه، وإلهام الحق بتحقيقه))**

استهلَّ الشيخ كتابه بمقدّمةٍ حمدَ الله تعالى فيها على حسن توفيقه، سائلاً إيّاه الهداية والإلهام.

والمقصود من (التّوفيق): جعلُ الأسباب المؤدية إلى الغاية، متصلة ومتوافقة[1] دون عروض مانع يعرقل حصول الأسباب أو يحول دون تحققها.

فالدّعاء بالتّوفيق يراد به طلب توفير الأسباب اللّازمة للوصول إلى الغاية بدون الإبتلاء بالمانع من توافقها واتصالها.

أمّا (الهداية) فهي: إرآئة الطريق والأخذ بيد السالك إلى غايته[2]. فالدّعاء بالهداية يراد به طلب الإرآئة والإرشاد توقياً عن الوقوع في مهاوي الضلال.

---

(1) انظر، العين: 5ج، ص225. لسان العرب: 10ج، ص282.

(2) انظر؛ الفروق اللّغوية: ص42، مجمع البحرين: ج 4، ص416_415.

وأمّا (الإلهام): فبمعنى الإفاضة وحصول الغاية لدى طالبها [1] دون تكبده عناء السير والسلوك بنفسه أو مع غيره للوصول إلى غايته.

وعليه فالطّالب للتوفيق يرى نفسه فاعلاً تاماً، إلاّ أنّه يطلب رفع الموانع أمام فاعليته، وكذا طالب الهداية، بَيْدَ أنّه لا يرى فاعليته تامة من دون مرافق يأخذ بيده ليرشده ويضيء له الطريق، فهو مع اعتقاده بفاعليته يدرك نقصانها وحاجتها إلى المتمم.

أمّا طالب الإلهام فأنّه لا يجد في نفسه شأنيّة الفاعليّة أصلاً، بل يعتبرها محض قابل منتظر إفاضة الغاية من ملهمها.

ويظهر من شرّاح هذا الكتاب عدم اختلاف الألفاظ الثلاثة: (التوفيق، الهداية، الالهام) من ناحية مداليلها التي ذُكِرت.

نعم وقع النّزاع بين الفخر الرازي والمحقق الطوسي في تطبيقها على مقصود الشيخ ومناسبة ذكرها في مقدّمة الكتاب.

فقد ذهب الفخر الرازي إلى أنّ مراد الشيخ من هذه المفردات هو: الإشارة إلى ضرورة تحقّق معانيها الثلاثة أثناء حركة الإنسان التكامليّة بين مراتب العقل النظري وفي مراحل العقل العملي[2].

فللعقل النّظري مراتب طوليّة أربعة (العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، العقل المستفاد) المُمثّلِة لمراحل التّدرج العلمي عند الإنسان. يبدأ فيها من مرتبة العقل الهيولاني حيث نفسه الخاليّة من أيّة فكرة أو علم

(1) انظر؛ الفروق الّلغوية: ص69، لسان العرب: ج 12، ص555.

(2) انظر؛ شرح الإشارات والتنبيهات للفخر الرازي: ج1، ص4.

فعلي غيرُ امتلاكها الاستعداد وقابلية التّعلم، وتستأنف عمليّة تحصيل المدركات الجزئيّة من خلال الحواس التي هي نافذة ارتباطها بالعالم الخارجي، وبفقدان أيّ منها تفقد النّفس جملة من المدركات المرتبطة بتلك الحاسة، فأنّه قيل: ((من فقد حسّاً ما فقد يجب أن يفقد علماً ما))[1].

من هنا كان لسان حال النّفس طلب التوفيق بمعنى رفع الموانع أمام إدراكاتها في هذه المرحلة من خلال سلامة حواسها.

فإذا حَصَّلَتْ على الإداركات الضرورية من خلال إحساس الحواس بالجزئيات، يطلق على النّفس حينئذ العقل بالملكة، أي أنّها أصبحت تمتلك الأدوات التي تؤهلها لأن تكون عقلاً بالفعل. وهذه المرحلة أكثر تعقيداً من سابقتها؛ حيث تواجه عملية انتزاع الكلّيات من الجزئيّات التي حَصلَتْ عليها، ومن ثم الإستنتاج والبرهنة، وبطبيعة الحال يصبح احتمال الخطأ والإشتباه، وبالتالي الضلال والتيه في هذه المرحلة أمراً متوقعاً، لذا تطلب النفس الإستعانة بالهادي والمرشد في سعيها نحو غايتها، وهذا مورد السؤال بالهداية.

عند ذاك تكون النفس قد بلغت مرحلة النّضوج العقلي، وتسمّى عقلاً بالفعل؛ لاكتسابها المعقولات وخزنها عندها، بحيث تمتلك القدرة على مطالعتها متى شاءت فتعقلها، وتعقل أنّها عقلتها، فلا تحتاج إلى تكلف اكتساب جديد، إلاّ أنّ النّفس لا تستقر عند هذه الحال بل تطمح لأن تكون عاقلة للمعقولات بنحو مستمر لا يغيب عنها معقول؛ كي تصبح عالَماً علمياً مضاهياً للعالَم العيني، فتطلب الهام تَمَثُّلَ الحدود الوسطى دفعة واحدة دون الحاجة إلى نظم المقدّمات واستنتاج الحد الأوسط منها.

---

(1) الشفاء: ج9، ص 220.

وهذه مرحلة كمال النفس العلمي وغايتها المنشودة من حيثية عقلها النّظري، وبها تسمى: (العقل المستفاد)[1].

وينبغي الإشارة إلى صعوبة تأتّي مرحلة العقل المستفاد لكل أحد، حتى لمن توفّر لديه الإستعداد، فكان لزاماً على من ألقى السمع وهو بصير أن يزيد إلحاحاً بالدّعاء والتّوسل بالحق تعالى لإلهام العلم وتمثّل الحق، ومن نال ذلك فقد فضله الله تعالى على كثير من عباده المؤمنين، قال عزَّ وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالا الْحَمْدُ للهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

وأمّا العقل العملي فمراحله ثلاث: (التجليّة، والتخليّة، والتحليّة)[3]، ومجموعها يُمَثل مراحل التّكامل الأخلاقي لتحصيل الملكات النفسانيّة العاليّة، حيث يبدأ السّالك فيها بتجليّة ظاهره من خلال تجنّبه المعاصي والتزامه بالطاعات الظاهريّة، المنصوصة بدساتير الشرائع الإلهية المتوفرة على تنظيم حركات وسكنات المجتمعات الإنسانيّة، فكل سالك عليه الجّد بالطّلب والدّعاء بأن يكون موفقاً في مواكبة سير شرائع الدّين، ومرتفعاً عنه كلّ مانع معرقل لمعرفة الحق واليقين.

وبعدها يشرع بمرحلة تنقية النفس وتخليتها من الأدران والرذائل الخلقية الباطنية، ويتطلب منه في هذه المرحلة جهداً عالياً ومراقبةً دقيقةً لنفسه؛ لشدّة تعقيدها وظلمة دهاليزها وكثرة مداخل الشّيطان إليها. من هنا

(1) انظر كتاب النجاة: ص336_334، ونهاية الحكمه: ص248.

(2) النمل: الآية 15.

(3) انظر كتاب الإشارات والتنبيهات: ج3، ص389، في بيان مقام العارفين.

احتاج إلى الهادي والمرشد؛ لئلاّ يقع في شراك تدليسات النّفس والشّيطان، لذا فأنّه يفزع في هذه المرحلة إلى الدّعاء بالهداية وإعانته على تشخيص الرّذائل وقلع جذورها.

فإذا بلغ مرحلة تنقيّة الباطن عند ذاك يصبح مستعداً لإفاضة الملكات الأخلاقيّة المعبّر عنها بالفضائل، فيكون لسان حاله طلب الإلهام والفيض من الحق المتعال، باعتبار أنّ الإستعداد لا يستلزم الفيضان من المبدأ، فالفيض أمر مرتبط بفعل الحق تعالى بما يقتضيه النّظام الأكمل لا بحصول الإستعداد وعدمه. نعم حصول ذلك يستدعي الإفاضة استلزامها، ويؤيده: أنّ مقام النّبوة والإمامة من الملكات النفسانية العليا لا تحصل لكل إنسان وإن كان ذا استعداد نفسي، بل إنّها تُجعل وتُفاض منه تعالى بمقتضى حكمته بعد توفر: شرط الإستعداد لها. ويمكن استفادة ما أوردناه بوضوح من الآية المباركة ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ أماماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1].

فإبراهيمعليه السلام وإنْ حصل له الإستعداد بعد اجتيازه الإمتحان الرّباني غير أنّه لم يصبح إماماً إلاّ بعد جُعلت له من قبله سبحان وتعالى.

ويمكن استظهار ذلك أيضا من ذيل الآية الشريفة ﴿لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ ولم يقل: لا ينال عهدي الظالمون، مما يدلّ على أنّ للعهد فاعلية النّيل، والإنسان منفعل عنها. ثم إنّه تعالى نفى أن ينال عهده للظالمين، لكنّه لم يثبت ذلك لغيرهم كي يدلّ على الإستلزام.

وبهذا يتم مراد الفخر الرازي في تطبيقه للمعاني الثلاثة على كلام

---

(1) البقرة: آية 124.

الشيخ[1].

وأمّا المحقق الطوسي وإن استحسن هذا الشرح بقوله: (أفاد) إلاّ أنّه ابدى نظراً آخر في المقام، لعله أقرب لمقصود الشيخ، حاصله: أنّ طالب الحكمة في بداية طريقه يرى أنّ الأمور واضحة جلية باعتبار أنّ العلم يبدأ بالإمور البديهيّة البينّة أو المُبيّنة، فيجد في نفسه القدرة والفاعليّة التّامة لتحصيل المعارف، فيدعو الحق تعالى أن يوفقه بأن يرفع الموانع أمام فاعليته.

ثم بعد ذلك وعندما يشرع الطّالب بالإستدلال والإستنتاج يشعر أنّ مباحث العلم تأخذ بالتعقيد والغموض فتتشابك الأمور أمامه، وقد يفقد قدرة التمييز بين الحق والباطل؛ لذا يهرع إلى مولاه سائلاً إيّاه هدايته، والأخذ بيده إلى ما هو حق، ويجنبه ما هو باطل، فالطّالب في هذه المرحلة يدرك نقصان فاعليّته وحاجته إلى الرفيق الهادي.

ثم وعندما يتقدّم أكثر في العلم، وَيلِج أعماقَه يجد نفسه في بحرٍ تتلاطم أمواجه ولا تسبر أغواره، فيضطرب ويعجز عن إدارة دفّة معقولاته، ويدرك عندها أن لا فاعلية لنفسه مطلقاً، وكلّ ما قام به من استدلالات واستنتاجات كانت عواملاً وأسباباً تَعُدُّه لاستقبال فيض المعارف الحقّة من المصدر المتعال الذي هو الفاعل الحقيقي؛ لذا فأنّه يدعوه بلسان حاله أن يلهمه ويسدل عليه من فيض معارفه[2].

هذا ما كان من بيان الشّارحين لعبارة الشيخ[3]، ونحن استقربنا قول

(1) انظر؛ شرح الإشارات والتنبيهات للفخر الرازي: ج1، ص4 ـ 5.

(2) انظر؛ شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي: ج 1، ص ـ2 5.

(3) وربما يقال: إنّ الشّيخ لم يسأل التّوفيق، بل حمد الله عليه. وهذا يعني كونه حاصلاً، ثم سأله

المحقق لمناسبته مع المقام، باعتبار أنّ الشّيخ بصدد تمهيد الطّريق لسالك هذا العلم، منبّهاً إيّاه أنّ شروعه في دراسة كتاب الإشارات لتحصيل العلوم الشريفة، هو توفيقٌ من الله تعالى، وليس لكل إنسان أن يوفق لذلك.

## في معنى الأصول والجّمل والتّفريع والتّفصيل

**قال الشّيخ: ((وأن يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمد وآله. أيّها الحريص على تحقّق الحق، إنّي مهد إليك في هذه الإشارات والتنّبيهات أصولاً وجملاً من الحكمة إنْ أخذت الفطانة [1] بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها)).**

بعد أن حمد الله تعالى وصلّى على عباده المصطفين لرسالته، وجّه الشيخ خطابه إلى طلاّب الحكمة بأنّه واضع بين يديهم هديّة، أصول وجمل من الحكمة نظّمها في كتابه (الإشارات والتّنبيهات)، فمن كان منهم يتمتّع بجودة الذّهن، وقوة الحَدْس، سوف لا يجد صعوبة في تفريع أصولها

---

الهداية والإلهام، فلعل الأقرب لمراده ـ حسب مناسبات المقام ـ: أنّه قد وفقه الله تعالى بتهيئة الظّروف المناسبة لتأليف كتابه الإشارات، ويطلب من الله الهداية في ما اختلط من الآراء بين الحكماء، وأن يلهمه ما هو الحق؛ ليجعله في هذا الكتاب. وقد يكون مراده أيضا أنّ هذه المعاني الثلاثة ـ التوفيق، والهداية، الإلهام ـ إشارة إلى أجزاء كتابه الثلاثة: (المنطق، الطّبيعيات، الإلهيات)، فمسائل المنطق واضحة جليّة لا يقع فيها الإختلاف عادة، فيحمد الله على رفع الموانع وحصول التّوفيق، ومسائل الطّبيعيات لا تخلو من التعقيد؛ لأنّ موضوعها وسط بين المحسوس والمعقول، فيطلب الهداية في سلوكها، أمّا مسائل الإلهيات فهي في منتهى التّعقيد والدّقة؛ لأن موضوعها المعقول المطلق، فيدعو من الله تعالى أن يلهمه الحق فيها.

(1) الفطانة: جودة استعداد الذهن لإدراك ما يرد عليه من الغير. راجع؛ تاج العروس: ج9، ص 301.

وتفصيل جملها[1].

والأصول: مفردها أصل ويراد منه في اللغة ما يُعتمد عليه أو يُبتدئ منه[2]. والأصول في الاصطلاح: القواعد والقوانين التي يبنى عليها[3]، أو هي تلك الأحكام المسندة إلى موضوعات كلّية، من قبيل (كلّ إنسان ضاحك) فـ(ضاحك) حكم على موضوع كلّي وبذلك يكون أصلاً.

أمّا الجّمل: جمع جملة فلها تفسيرات مختلفة في كتب اللغة[4]، إلاّ أنّ مراد الشّيخ بقرينة (تفصيله) العموم أو الكل المركب من أجزاء، من قبيل مفهوم (الإنسان) المجمل تصوراً، والمفصل بملاحظة أجزائه المركب منها (الحيوانيّة والناطقيّة)، ومفهوم (الكواكب السيارة) مجملٌ أيضاً ويتم تفصيله بذكر أجزائه التّسعة، وهي: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، أورانوس، نبتون، بلوتو.

ولمزيد من التمييز بين الأصل والجّملة لابدّ من معرفة الفرق بين (الكلّ) و(الكلّي) أولاً؛ إذ قد يُتوهم أنّ (الكلّ) هو نفس (الكلّي) لتشابه لفظيهما، والحق أنّ بينهما غاية الأختلاف مفهوماً. وإليك امتياز كلّ منهما عن الآخر:

1. أنّ (الكلّ) ما تركب من أجزاء و(الكلّي) ما يصلح للانطباق على

---

(1) إنّما كان كتاب (الإشارات والتّنبيهات) أصولاً وجملاً باعتبار أنّ بناء الشّيخ فيه على الإختصار معتمداً في تفريعه وتفصيله على ذكاء الطّالب وحذاقته.

(2) الفروق اللغوية: ص286.

(3) المنجد: ص 12.

(4) الفروق اللغوية: ص 130_129.

جزئيات[1].

2. أنّ (الكلّ) عدم عند عدم أجزائه وأمّا (الكلّي) فيبقى حتى مع انعدام جميع جزئياته.

3. (الكلّ) لا يحمل على جزئه ولا جزؤه يحمل عليه. نعم يمكن أن يحمل على أجزائه بقيد الإجتماع، و(الكلّي) يُحمل على جزئياته مجتمعة أم منفردة.

4. يتحقق (الكلّي) في الذهن من خلال ملاحظة جزئياته أو جزئي واحد له في الوجود الخارجي أو الذهني أو الفرضي، بينما (الكلّ) لا تحقق له قبل وجود جميع أجزائه مجتمعة.

5. (الكلّ) له أجزاء متناهية [2]، والكلّي جزئياته قد تكون متناهية بالفعل وقد لا تكون متناهية كذلك، كمفهوم العدد.

6. الأجزاء بالنسبة لـ(الكلّ) موجودة بالفعل، أمّا الجزئيّات فإنها بالنسبة

(1) الجزء ما يتركب منه الكلّ من قبيل الأوكسجين والهيدروجين اللذان يتركب منهما الماء، بينما الجزئيّات فهي ما ينتزع منها مفهوم ينطبق عليها، ولا يتركب منّها من قبيل زيد وعمرووخالد . . . التي ينتزع منها مفهوم الإنسان وينطبق عليها، وسوف يأتي تفصيل الكلام عنها.

(2) الكلّ متناهي بالفعل فلايمكن أن يتألّف من أجزاء لامتناهية بالفعل، أمّا الكلّي فغير مؤلّف من جزئيات، بل هو الذي لايمنع تصوّره من الصّدق على كثيرين غير محدودين بعدد معين، فلا يمنع العقل أن يكون له جزئيات لامتناهية بلحاظ التصوّر وهو المطلوب، أمّا بلحاظ التّصديق فهناك الحوادث الزمانية اللامتناهية من الأزل، كما هو مشهور المشائيين، أو معلومات الباري تعالى، وحتى على فرض امتناع وجود جزئيات لامتناهية بالفعل تصديقاً، فلا يضر بالكلّي في مقام التّصور.

لـ(الكلّي) موجودة بالقوة.

7. الكلّي لايكون إلاّ في الوجود الذهني[1]، أمّا الكلّ فقد يكون ذهنياً وقد يكون خارجياً.

وبعد اتضاح الفرق بين (الكلّ) و(الكلّي)[2]، نقول: إنّ الأصلَ الحكمُ على الكلّي، أمّا الجملة فهي عين الكلّ. ومعنى (التفريع) أخذ الفرع من الاصل، وبما أنّ الاصل هو ما يحكم به على موضوع كلّي، فالفرع هو ما يحكم به على موضوع جزئي لذلك الكلّي، ويكون من خلال عملية استنباط تجعل كبرى القياس فيه القضية المشتملة على الأصل، من قبيل (كلّ إنسان ضاحك) وصغراه قضية يحمل فيها الموضوع الكلّي على أحد جزئياته، مثل (زيد إنسان)، فالنّتيجة تكون (زيد ضاحك). فهذا الحكم في النتيجة هو فرع من الأصل في الكبرى، والتفريع هو نفس عملية الإستنباط وأخذ النّتيجة؛ لأنّه بها يتم تفريع حكم الموضوع الكلّي لفرد من أفراده[3].

أمّا بالنّسبة إلى الجّملة فما يناسبها التفريعُ لا التفصيل. ومعناه فيها فرز أو تحديد أجزاء كلٍّ ما، أو هو لحاظ آخر واقعي لنفس الكلّ أو المجموع

---

(1) مرادنا من الكلّي هو الكلّي العقلي أي الماهية بوصف الكليّة، وهو لا يكون إلاّ ذهنياً.

(2) ملاحظة: ممكن صدق مفهوم الكلّ والكلّي على مصداق واحد فيما إذا كان عقليّاً، من قبيل مفهوم الإنسان، فأنّه كلٌّ من حيث إنّ له جزئين (الناطقيّة والحيوانيّة)، وكلّي من حيث قابلية انطباقه على مصاديق كثيرة.

(3) يتبين مما ذكر أنّ الفرع ليس مطلق الحكم على الجزئي، بل هو الحكم على الجزئي المأخوذ من الحكم على كليّه. ويحصل ذلك عن طريق الإستنباط، أمّا الحكم البديهي على جزئي معين من قبيل (هذه النار حارة) أو(أنا موجود) فهذه لا تعد من الفروع؛ لأن حكمها لم يفرع من حكم على كلّيها ولم يستنبط منه، بل يحصل للإنسان بالإضطرار.

المركب، لكن بتسليط النّظر لأجزائه لا لجملته.

والفرق بين التفصيل والتّفريع من ناحية العلم، أنّ التّفصيل في تحصيله لا يحتاج إلى أكثر من توجه النفس للشيء، فعندما ننظر إلى الجسم بكلّه وجملته نعيد النّظر إليه كرةً أخرى بنظرة تفصيلية فنحصي أجزاءه، ولا يحتاج التّفصيل إلى مؤنة زائدة فوق ذلك.

أمّا التّفريع فهو كما قدّمنا يحتاج إلى ضمِّ شيء زائد، وهو المقدّمة الصغرويّة باعتبار أنّ جزئيات الكلّي موجودة بالقوة لا بالفعل فإسناد حكم الكلّي إلى جزئي يتطلب معرفة أنّ هذا الجزئي من مصاديق موضوع الأصل؛ كي يصح إسناد حكم الكلّي إليه، وهذا بطبيعة الحال مؤنة زائدة.

ولذا فإنّ الشّيخ قال: (سهل عليك) ولم يقل: (ظهر أو بان لك) باعتبار أنّ السهولة أمر يشمل ما لا يحتاج في تحصيله إلى مؤنة زائدة وما يحتاج إلى ذلك، ولكن بجهد بسيط. فالتّفريع وإن كان ممّا يحتاج إلى مؤنة زائدة إلاّ أنّه سهل يسير بالنسبة للطالب الفطن. فالسهولة تشمل التّفصيل كما تشمل التّفريع.

## وجوب الإبتداء بالمنطق

**قال الشّيخ: (ومبدئ من علم المنطق ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله).**

في هذه العبارة مطالب ثلاثة:

**الأوّل:** في الترتيب التعليمي للحكمة النظرية.

**الثاني:** في معنى الطبيعة.

**الثالث:** في العلاقة الإصطلاحية بين الفلسفة وعلم الطبيعة.

**المطلب الأوّل: في الترتيب التعليمي للحكمة:**

تقدّم أنّ طالب الحكمة النظريّة لابد له أن يسير وفق آليات معينة ومنهجٍ رصين، بغية الوصول إلى هدفه، فإنّ العلوم الحكمية بينها ترتّب طبيعي لا يمكن تجاهله؛ لوجود حالة من التوقّف المعرفي السببي لبعضها على بعض، فدراسة ما حقّه التأخير لا تعطي أُكُلَها ما لم يكن قد أتقن الطالب ما حقّه التقديم.

فأشار الشّيخ إلى ترتّب كتابه وفق الإقتضاء الطبعي للتعليم مبتدأً بعلم المنطق؛ لكونه آلةِ سائر العلوم، فله حقّ التقدّم بالطبع عليها، إذ لا يمكن الشروعِ بذي الآلة قبل التمكن من نفس الآلة.

ثم ينتقل منّه إلى علم الطّبيعة (الطّبيعيات)، وموضوعه الجّسم من حيث هو متحرّك، وطبيعته أمر يَسْهل على المتعلّم إدراكه ولو بإدراك ما يعرضه من الجّسم التعليمي[1]، لمحسوسيته ولاستئناس الذّهن به عادة. فتكون ممارسة الإستدلال، وإقامة البراهين التي تعلمها من المنطق ميسورةً فيه.

ومن الطّبيعيات ينتقل إلى العلم الإلهي (الفلسفة)، وموضوعُها الموجود

---

(1) الجّسم يطلق بالإشتراك اللفظي على معنيين: أحدهما: ما يسمّى جسماً طبيعياً، وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. وثانيهما الجّسم التّعليمي هو الكم المتصل السّاري في الجّسم الطّبيعي والقائم به. وبعبارة أخرى: أن تخيل الطول والعرض والعمق جميعاً من غير نظر إلى موضوع معين، هو ما يطلق عليه الجّسم التّعليمي. فالجّسم التّعليمي هو نفس الأبعاد من غير التفات إلى شيء من المواد وأحوالها. وإنّما سمّي هذا القسم تعليمياً؛ لكونه مبحوثاً عنه في العلم التعليمي أعني الرياضي. وفي وصف الجسم بالتعليمي دون الرياضي إشارة إلى تعبير القدماء بذلك. (أنظر: في تعريف الجسم التعليمي وتميزه عن الجّسم الطّبيعي، مصنفات الميرداماد: ص50).

المطلق، وهو معقول مطلق[1] أشدّ تعقيداً من سابقيه.

فالطّالب السّالك لهذا النوع من الترتيب يسهل عليه تعاطي مطالبه والوصول إلى غاية مقصده؛ لما في الأبواب من التّوقف والتّرتب والتّدرج المنهجي على ما قدّمناه.

تنبيه: لاشكّ أنّ السلوك التعليمي لدراسة الحكمة ـ كما أشرنا في المقدّمة الأوّلى ـ يستلزم دراسة الرّياضيات قبل الطّبيعيات؛ لكون موضوعها محسوساً وبراهينها أسهل وأوضح، ولكن الشّيخ لم يبحث عنها هنا ـ في الإشارات ـ اكتفاءاً بما أورده منها مفصلاً في الشّفاء.

**المطلب الثّاني: في بيان مفهوم الطّبيعة**

وردت الطّبيعة في اللغة بمعنى الخليقة والسجيّة التي جُبِل الإنسان عليها[2]. كما أطلقها الأطبّاء على المزاج والحرارة الغريزيّة والقوة النباتيّة[3].

وأمّا في اصطلاح الحكماء فإنّها تطلق على معان ثلاثة:

**المعنى الأوّل:** الماهيّة الواقعة في جواب ما هو، والمعبر عنها بالكلّي الطّبيعي، مثل الإنسان

---

(1) ذكر الكندي بأنّ العلوم من ناحية التدرّج التّعليمي تبدأ بالرّياضيات، ثم الطّبيعيات، وآخرها الإلهيّات (الفلسفة الأوّلى). أمّا من ناحية الرتبة في المعرفة النّظرية فالإلهيّات أوّلاً والرّياضيات ثانياً، والطّبيعيات ثالثاً.

راجع كتاب فيلسوفان رائدان ـ الكندي والفارابي، لجعفر آل ياسين: ص ـ30 31.

(2) انظر؛ العين: ج2، ص22 . الصحاح: ج3، ص1252. تاج العروس: ج11، ص317.

(3) شرح إلهيات الشّفاء، لصدر المتألهين: ج1/ ص89.

**المعنى الثّاني:** الصورة المقوّمة للموجود الخارجي[1].

**المعنى الثّالث:** قوة مبدأ التغيّر وعلّة الحركة والسكون في الجسم[2].

---

(1) المقصود من الصّورة ـ هنا ـ جوهر يؤلِّف مع المادة موجوداً من الموجودات الخارجيّة الماديّة، وتفصيله في الطّبيعيات، كما أنّه يُبحث في الفلسفة أيضاً من حيثية أخرى.

(2) قال أبوحيان التّوحيدي: ((**تسمّي الفلاسفة الهيولى طبيعة، وتسمّي الصورة طبيعة، وتسمّي ذات كلّ شيء من الأشياء طبيعة، وتسمّي الطريق على السكون طبيعة، وتسمّي القوّة المُدبّرة للأجسام طبيعة**)). (كتاب المقابسات13: 284). وقال ابن رشد: ((**الطّبيعة تقال على جميع أصناف التّغيرات الأربع، التي هي الكون والفساد، والنقلة، والنمو، والإستحالة، وتقال أيضاً: على الصّور التي هي مبدأ هذه الحركات، وهي أحقّ باسم الطبيعة، وبخاصة ماكان منها بسيطاً ؛ لأنّ الآلية هي أحرى أن تسمى نفساً، كمبدأ النمو. وبهذه الجّهة نسمع الأطباء يقولون: قد صنعت الطبيعة كذا، يعنون القوّة المدبرّة للأجسام وهي الغاذية. . . وقد يطلق اسم الطّبيعة على الإستقصّات التي يتركّب منّها الشيء. والطّبيعة أيضاً تطلق على أصناف الهيولى، وهي بالجّملة تقال على جميع أصناف الصّورة وأصناف المواد والمغيّرات اللاّزمة عنها**)). (رسالة ما بعد الطبيعة1: 58). وفي طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي): ج3 ص 36، قال الشّيخ الرئيس: ((**لفظ الطّبيعة قد يستعمل على معان كثيرة أحقّ ما يذكر منها هو ثلاثة منها: فيقال طبيعة للمبدأ الذي ذكرناه في المادة والصورة ويقال لما يتقوّم به جوهر كلّ شيء، ويقال طبيعة لذات كلّ شيء**)). كما نسب صدر المتألهين إلى الشيخ في رسالة الحدود والرسوم ما هذا نصه: ((**إنّ الطبيعة تطلق بالإشتراك على معان: منها القوة التي هي مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات، وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الأجسام البسيطة والمركبة، وغيرها في ذوات الأنفس من الأجسام؛ لأنّ صورها النوعية نفوسها ـ كما هو التحقيق ـ دون طبائعها. ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية. ومنها الحركة التي عن الطبيعة**)). راجع: شرح إلهيات الشّفاء لصدر المتألهين:1ج، ص89. وهذا يعني عدم انحصار معنى الطّبيعة في الثلاثة المذكورة في المتن. نعم الفخر الرازي صرّح بانحصارها في الثلاثة قائلاً: (**إنّ اسم الطبيعة واقع بالإشتراك على معان ثلاثة مرتبة بالعموم والخصوص والأخص، فالعام ذات الشيء والخاص مقوّم الذات والأخص للمقوّم الذي هو مبدأ التّحريك والتّسكين**). (المباحث الشرقيّة: 523).

ويمكن القول بأنّ هذه المعاني اعتباراتٌ مختلفة للطبيعة، فإنْ أُخِذت من حيث إنّها واقعة في جواب ما هو ، تسمّى (ماهيّة أو ذات)، وإنْ أُخِذت من حيث هي مقوّمة للموجود الخارجي، تسمّى (صورة)، أمّا لو أُخِذت من حيث إنّها مبدأ التّغير، تسمّى (قوّة).

ومراد الشّيخ من الطّبيعة الإعتبار الأخير، أيّ أنّها قوة ومبدأ التّغير (الحركة والسكون)[1] في الجّسم الطّبيعي بالذّات[2].

---

(1) الفخر الرّازي في شرحه على (الإشارات والتنبيهات: ج1، ص 6) عند تعرّضه لهذه العبارة قال: (لا يعني به العلم الباحث عن القوة الطّبيعية فقط، بل أعمّ من ذلك وهو العلم الباحث عن الجّسم الطّبيعي من جهة ما يصح عليه الحركة والسّكون). وهذا هو الأنسب والموافق لبقيّة شرح الأستاذ، فليس مراد الشيخ خصوص القوّة بل العلم الباحث عن الجّسم من حيث الحركة والسّكون.

(2) قد يقال: من المعلوم أنّ الحركة باعتبارها فعل من الأفعال فإنّها تحتاج إلى فاعل أي مبدأ (علة) أمّا السّكون فهو عدم حركة وعدم الحركة ليس فعلاً، فكيف احتاج الجّسم في سكونه إلى مبدأ (علّة)؟ فإنّهُ يقال: إنّ الجّسم بما هو هو لا يقتضي الحركة ولا السّكون، فهو لا بشرط من هذه الناحية. ولبيان احتياج الجّسم في حركته وسكونه إلى علّة، لابد من ذكر مقدّمة حاصلها: أن العناصر الأربعة للأجسام (التراب ـ الماء ـ الهو اء ـ النار) لكلّ منها حيزه الخاص به، فالتراب حيزه أسفل العناصر المذكورة، والماء فوقه، وفوق الماء الهواء وأعلاها النار، فالجّسم الأرضي كالحجر مثلاً ـ بحسب طبيعته ـ يطلب حيزه الذي هو الأرض، وإذا أخرج قسراً من حيزه بأن رفع إلى الاعلى فأنّه بمجرد أن يترك يتحرك ـ بطبعه ـ إلى حيزه إلى الأسفل، وعندما يصل إلى حيزه في الأرض يستقر.

من هذه المقدّمة نعرف أنّ حركة مثل الحجر إلى أسفل إتجاه حيزه، وكذا استقراره فيه لابدّ له من علّة. والعلّة هي نفس الطّبيعة المودعة فيه، فكما أنّ الحجر في نزوله إلى أسفل احتاج إلى علّة، فكذا في استقراره لابدّ له من علّة. وإلاّ ما الذي يجعله مستقراً ساكناً لا حراك فيه، فالمبدأ (الطّبيعة) هي علّة لحركة الجّسم إلى حيزه وإبقاءه فيه. فصارت علّة السّكون الذي هو عدم الحركة بالعرض لا بالذّات؛ لأنّ المطلوب للطّبيعة هو أمر وجودي وهو البقاء في الحيز الطّبيعي،

وهذه الطّبيعة هي المبدأ والعلّة للحركة والسّكون في مطلق الأجسام، إلاّ أنّه في خصوص الأجسام ذوات الأنفس توجد علّة أخرى للحركة والسّكون وهي الإرادة[1]، ومنه قيّد بعض الشّارحين[2] ـ للإشارات ـ الطبيعة بأنّها: ((مبدأ أوّل لحركة الجّسم الطّبيعي))، باعتبار أنّ الطبيعة هي المبدأ القريب للحركة والسّكون فيه، أمّا الإرادة فهي مبدأ بعيد لهما.

فالطّبيعة ما كانت مبدأً لحركة الجّسمٍ أوّلاً وبالذات لا مطلقاً؛ إذ مبدأ الحركة للجسم على نحوين: قد يكون مبدأً من نفس الجّسم ومقتضاه، كما في حركة سقوط الجّسم سقوطاً حرّاً، وقد يكون مبدأً مؤثّراً في الجّسم من خارجه، كما في الحركة القسريّة؛ إذ الجّسم متحرك قسراً، ومبدأُ حركته نفس القاسر، والمسمّى بالطبيعة من هذين المبدأين ما كان من قبيل القسم الأوّل لا الثاني. ومن هذا المنطلق قيَّد بعض الشارحين للإشارات المبدأ الأوّل بالذات في تعريف الطبيعة.

ثم إنّنا لو أرجعنا قيد بالذات إلى المتحرك لكان المراد من (المبدأ الأوّل) ما كان مبدأً لحركة الجسم حال كونه متحركاً بحركة من ذاته لا ما كان متحركاً بحركةٍ قسريّةٍ.

---

إلاّ أنّه استلزم أمراً عدمياً وهو السّكون.

(1) يمكن اعتبار الإرادة فاعلاً قسريّاً للجسم؛ لأنّه يحرك الجّسم على غير طبيعته، فطبيعة الجسم الذي يغلب عليه العنصر التّرابي المائي تقتضي أن يكونَ قاراً في حيزه. وحركته من مكان إلى آخر أو صعوده إلى أعلى ليست حركة طبيعيّة أصلاً، بل الحركة طوليّة لا لحالة؛ لأنّ الإرادة لا تحرك الجّسم إلاّ بتوسط الطّبيعة سواء كانت على طبق مقتضاها أم كانت مقسورة، وكذلك الطّبيعة لا تفعل فعلاً اختيارياً إلاّ بالإرادة، وهذا معنى الطّولية.

(2) أنظر: وهو الخواجه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات والتنبيهات: ج1، ص6.

**المطلب الثالث: في العلاقة الإصطلاحيّة بين الفلسفة وعلم الطبيعة (الطبيعيّات):**

العلاقة الإصطلاحية بين هذين العلمين تُبْحَث من لحاظين:

**الأوّل:** موضوع العلم.

**الثاني:** نحو التعليم.

أمّا بالنسبة إلى اللحاظ الأوّل: فإنّ لكلٍ من علم الطبيعة (الطبيعيّات) والفلسفة معلوماً أو موضوعاً تدور مسائلُ ذلك العلم حوله. ومعلوم علم الطبيعة وموضوعها هو الجسم الطبيعي؛ من حيث إنّه واقع في التغيّر. أمّا معلوم الفلسفة وموضوعها فهو مبادئ الطبيعيات أي الموجود بما هو موجود الشامل للعلل المجرَّدة للطبيعة.

ومنه يكون للفلسفة تقدماً وقبليةً[1] على علم الطبيعيات، باعتبار أنّ المبدأ متقدّم على ذي المبدأ، تقدم العلة على ذيها.

وبناءً على هذا النحو من التقدّم قد يطلق على الفلسفة (ما قبل الطبيعة).

وأمّا بالنّسبة إلى اللحاظ الثاني: وهو لحاظُ نحو التعليم، فللفلسفة تقدّم على علم الطّبيعة باعتبار، وتأخر باعتبار آخر. وذلك منوط بنحو التّعليم المُتَّخذ للبيان فإنْ كان جدليّاً اقتضى ابتداء المتعلّم الإعتماد على مقدّمات مشهورة حقيقيّة أو مسلّمة أو متسالم عليها، كأصول موضوعة دون البرهنة عليها.

---

(1) تَقدّمْ مبادئ الطبيعة على الطبيعة من حيثيات متعددة منها: (بالذات، والعلية، والشرف).

واعتمد المعلّم الأوّل (أرسطوطاليس) [1] هذه المنهجيّة في كتبه فوضع

---

(1) ولد أرسطوطاليس في اسطاغيرا وتعرف اليوم باسم ستافرو، وهي مدينة صغيرة في شبه الجزيرة الخلدقية سنة 384 ق. م وتوفي في خلقيس سنة 322 ق. م. ويمكن القول عن أرسطو أنّه كان أعظم نوابغ النّظر العلمي العقلي في تاريخ الفكر اليوناني.

انتسب أرسطو إلى أكاديمية أفلاطون وكان له من العمر سبعة عشر أو ثمانية عشر عاماً، وقد لبث فيها إلى حين وفاة أفلاطون (عام 347 ق. م)، أي زهاء عشرين سنة. ويبدو أنّ أرسطو لفت إليه الأنظار لحيوية ذهنه، وقيل: أنّ أفلاطون لقبه: (بنوس) أي العقل.

أسس المعلّم الأوّل أرسطو مدرسة في أكسوس على الساحل الطروادي.

دعاه فيليبوس ملك مقدونية؛ ليعمل مؤدباً للإسكندر الفتى الذي كان له من العمر يومئذ ثلاث عشر عاماً. وبعد أن تولى الإسكندر الوصاية على العرش، ثمّ صار ملكاً يوم وفاة والده. غادر أرسطو بلاد مقدونية. وفي سنة (334_335 ق. م) عاد أدراجه إلى أثينا حيث أسَّس مدرسته التي اشتهرت باسم: ((اللقيون)).

ويلوح أنّ من الثابت أنّ أرسطوكان يلقي نوعين متباينين الدرس، الأوّل محدود بحلقة تلاميذ اللقيون ـالتّعليم الباطنيـ، والآخر أقرب إلى أفهام الجمهور الواسعـ التعليم الظّاهري ـ ويقال أيضاً: إنّه كان يطيب له أن يلقي دروسه فيما هو يتجول في المماشي التي تحيط بمبنى المدرسة، وبعضهم يوعز تسمية مدرسته بالمشائية إلى ذلك.

وأمّا أهمّ كتبه: فكثيرة منها الأخلاق النيقوماخية، ومسائل هوميرية، وكتاب السّياسة، والسّماع الطّبيعي، والأورغانون، وكتاب في السّماء، وفي الكون والفساد. والآثار العلوية، وتاريخ الحيوان، ومسائل في الحليليات، ومجموعة من الأبحاث المتممة التي تعرف باسم بارفاناتوراليا، والأخلاق الودامية. وكتاب بالنفس، وكتاب الفلسفة، ودستور أثينا، وغيرها مما لم نذكره.

ومما يؤسف له أن نذكر شيئاً من تاريخ مؤلّفاته المؤلمة التي ضاع أكثرها، فمؤلفات الشّباب لأرسطو الضّاربة للأفلاطونية قد ضاعت اليوم. أمّا مؤلّفات النضج أي تلك العائدة إلى زمن المدرسة اللقيونية في أثينا فيظهر أنّها اختفت بعد وفاته، فقد أودع ثيوفراسطس مخطوطاته وسمّاه ماذا سمّاه ليكون خليفة على رأس اللقيون، وترك ثيوفراسطس بدوره المخطوطات لنالايوس وهو تلميذ آخر من تلاميذ المدرسة فعهد بها إلى ذويه، وكانوا يقطنون في اسكبسيس. وأنّ هؤلاء أودعوا المخطوطات في الصناديق، وأودعوها في قبوٍ حيث استباحتها الفئران عدة أجيال إلى أن

بعد كتاب المنطق كتاب الطّبيعيات أوّلاً، وموضوعها الجّسم من حيث الحركة والسّكون، فهو أقربُ ما يكون إلى المحسوس منه إلى المعقول، ومن ثم وضع كتاب ما بعد الطّبيعة (الفسلفة) في المعقول المطلق، فإنّ هذا هو مقتضى التّعليم التدريجي العرفي.

وقد سار الشّيخ الرّئيس على نفس طريقته في كتابيه: الشّفاء والإشارات.

أمّا التّعليم البرهاني: فيعتمد المقدّمات اليقينيّة في الوصول إلى النتائج المعرفيّة، ويبحث عن الأشياء من عللها، وهذا ما يسمّى بالسلوك البرهاني؛ لأنّ البرهان مبني على قاعدة (ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها)، فيبدأ من الأسباب العليا منتهياً بالأسباب الدّنيا إلى مسبباتها.

وبهذا الإعتبار يكون للفسلفة تقدّم على جميع العلوم، ومنّها علم الطّبيعة؛ لاشتمال الفلسفة على بيان أكثر مبادئها الموضوعة، والعلم بالمبادئ متقدّم على العلم بما له المبادئ، فالبرهنة على ذوات المبادئ تستدعي البرهنة أوّلاً على نفس المبادئ بناءً على المنهج البرهاني[1].

---

تناها خبرها في زمن الإحتلال الروماني إلى علم سيلا، فوضع اليد عليها ونقلها إلى روما، ولم يكن لها مخرج حتى مطلع القرن الأول قبل الميلاد.

وليعلم أنّ آثاره لم تعرف في أوّل الأمر إلاّ من خلال شرح ابن رشد لها، ذاك الشّارح الأكبر لكتب المعلّم الأوّل. وكذا شروح غيره من العرب والمسلمين واليهود وكلّها شروح نزعت في فهم أرسطو منزعاً شرقياً إنْ جاز القول. ويعود الفضل إلى القديس اوغوسطينوس في إرجاع المعنى الدقيق للنصوص الأصليّة إلى المذهب. ثم إنّه لا مناص من أن يؤخذ بعين الإعتبار الطّابع الجزئي لتلك الكتابات وهي في أغلبها دروس أو خطط دروس أملاها المعلّم أو دونها تلاميذه، وقليل هي الكتابات التي كانت من المعلّم برسم النّشر، ويالها من حسرة لا يهدئها الزّمان. (معجم الفلاسفة: ص52 بتصرف).

(1) ينبغي التّنويه إلى أنّه بالرغم من أهمية المنهج الجدلي في مراعاة حال الطالب والأخذ بيده

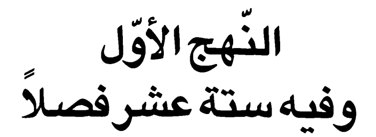
ثم إنّ جميع العلوم بما فيها الطّبيعيات إنّما يتم إثبات موضوعاتها بالفلسفة، فالجّسم الذي هو موضوع علم الطّبيعيات من حيث هو متغيّر لا يتم إثباته في نفس الطّبيعيات، بل يأخذ كأصل موضوعي قد فُرِغَ من إثباته في الفلسفة.

هذا، ويظهر أنّ مراد الشّيخ كما فهمه بعض أجلّاء شرّاح الإشارات[1] أن قبليّة الفلسفة لعلم الطّبيعة قبليّة بلحاظ العلم والإثبات على وفق التّعليم البرهاني. والقرينة عليه: أنّ الضّمير في (قبله) مذكّر فيناسبه الرجوع إلى كلمة (علم) لا (الطّبيعة)، ولو أراد تقدّم الفلسفة بحسب المعلوم لقال: (وما قبلها).

---

بشكل تدريجي في عمليّة التّعليم، إلاّ أنّه لا يرتقي إلى مستوى المنهج البرهاني الذي هو منهج الحكماء وطريقتهم؛ لعدم اعتماده مقدّمات مسبقة ولا التّسليم بها بدون دليل، بل يعتمد على البديهيّات البيّنة أو المبيّنة لإثبات المبادئ، ومن ثم ينتقل إلى ذوات المبادئ، فلا يضطرّ الطّالب إلى تسليم بعض الأصول الموضوعة كما هو الحال في المنهج الجدلي.

(1) انظر، الإشارات والتنبيهات، بشرح المحقق الطوسي والفاضل الفخر الرازي: ج1، ص7.



# النّهج الأوّل
# وفيه ستة عشر فصلاً

الفصل الأوّل؛ في تعريف المنطق والفكر

الفصل الثاني؛ في التحقيق والتأليف والترتيب

الفصل الثالث؛ ارتباط اللفظ بالمعنى

الفصل الرابع؛ الموصل إلى التصوّر والتّصديق

الفصل الخامس؛ الدّلالة وأقسامها

الفصل السادس؛ أقسام الدلالة اللفظيّة

الفصل السابع؛ في المحمول

الفصل الثّامن؛ في اللّفظ المفرد والمركّب

الفصل التاسع؛ اللفظ الجزئي الكلي

الفصل العاشر؛ الكلّي الذّاتي والعرضي

الفصل الحادي عشر؛ الذّاتي المقوّم

الفصل الثاني عشر؛ العرضي اللاّزم غير المقوّم

الفصل الثالث عشر؛ ما ليس بمقوّم

الفصل الرّابع عشر؛ في الذّاتي بمعنى آخر

الفصل الخامس عشر؛ المقول في جواب ما هو

الفصل السادس عشر؛ أصناف المقول في جواب ماهو

# الفصل الأوّل؛
# في تعريف المنطق والفكر

## الأمر الأوّل: في بيان الغرض من المنطق

**قال الشّيخ: (النّهج الأوّل، في غرض المنطق: المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونيّة تعصم[1] مراعاتُها عن أن يضلّ في فكره).**

ليس المراد من قوله (النّهج الأوّل، في غرض المنطق) كون النّهج الأوّل بتمامه مسوق لبيان غرض المنطق فقط، بل المراد أنّ القسم الأوّل منه أو ما أسميناه بالفصل الأوّل في بيان غرض المنطق.

وقد تقدّم أنّ أحد الرؤوس الثمانية بيان الغرض من العلم، بل هو أهمّها؛ إذ الطّالب ما لم يعرف الغرض من العلم الذي يدرسه لا يكون إلاّ عابثاً، ومنه شرع الشّيخ في بيان الغرض أوّلاً. ولمّا كان بيان الغرض من الشّيء متوقّفاً على معرفة نفس الشّيء؛ إذ نسبة الغرض إلى ذيّه حكم عليه، والحكم متوقّف على تصور موضوعه ولو بوجه، فوجب أن يبتدئ البيان بالتعريف

---

(1)في نسخة شرح الإشارات للفخر الرازي: ج1، ص7، ورد: (تعصمه) وهي الأنسب مع عبارة الشيخ.

فقال: ((المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم[1] مراعاتها عن أن يضلّ في فكره)).

وفي العبارة مبحثان:

**أوّلها:** غرض المنطق

أنّ الغرض من دراسة المنطق حصولُ آلة قانونية تعصم مراعاتها عن الوقوع في الخطأ والتيه في ظلمات الوهم والخيال، على ما مرَّ بيانه في تعريف المنطق وبيان الحاجة إليه؛ إذ لا يخفى على إنسان مستقيم الذّهن أنّه يفكّر وينتهي إلى نتائجٍ في فكره، إلاّ أنّ ما ينتهي إليه قد يكون مناقضاً إلى فكر غيره المشترك معه في فطرة التّفكير، بل قد ينتهي إلى ما يناقض أحكام قد سبق وأن قطع أو اعتقد بها، والحال لايمكن القول بصحة النتائج المتناقضة بأجمعها؛ لاستحالة اجتماع النقيضين. فيكون إجمالَ ما توصّلنا إليه، مشتملاً على ما هو مخالف للواقع قطعاً وخاطئاً في نفسه، فاحتجنا إلى آلة وميزان نتمكن من خلاله التمييز بين ماهو حق وما هو باطل. وما ذاك إلاّ علم المنطق، فغاية علم المنطق وغرضه صون الذّهن عن الوقوع في الخطأ. وهذه الغاية لا تحصل من المنطق كيفما اتفق، بل لا بدّ من حصول هذه الآلة بنحوٍ راسخ، كملكة يتمكن صاحبها من الإستفادة منها أنّى شاء، من دون عناءٍ أو رويّة، مراعياً ضوابطها وأصول تطبيقها، ومن عَلِمَها على نحو لم تكن له ملكة فيها أو كانت، إلاّ أنّه لم يراع ضوابط تطبيقها، فلا محالة يقع في الخطأ ويبتعد عن الصواب، كحال من لم يعلمها أصلاً. ومنه لا ينبغي الإشكال بأنّ

---

(1) في نسخة شرح الإشارات (الفخر الرازي) 1: 7، ورد (تعصمه) وهي الأنسب مع عبارة الشيخ.

الدّارسين للمنطق من العلماء والحكماء وغيرهم يقع بينهم النزاع والخلاف العلمي، مما يكشف عن وجود أخطاء في نتائجهم العلمية، فلم يكن المنطق عاصماً لأذهانهم من الخطأ؛ إذ لا يخفى أنّ الخطأ لم يكن حاصلاً من نفس قواعد المنطق، بل عدم مراعاة القواعد أو الخطأ في تطبيقها بجعلها في غير محلّها كان علّةً لوقوع الخطأ منهم.

**ثانيها:** تعريف المنطق

لم يكن مقصود المصنّف في أوّل النّهج التعرض لتعريف المنطق، إلاّ أنّ بيان الغرض استدعى بيان التّعريف؛ لما بينهما من ملازمة كما تقدّم، فقال: ((**آلة قانونيّة تعصم مراعاتُها ـ الإنسانَ ـ عن أن يضلّ في فكره**)).

فقوله: ((**آلة قانونيّة عرض عام للمنطق، وبقية التعريف خاصّة له**))[1]، فيكون التعريف رسماً[2] للمنطق بالقياس إلى غايته، التي هي عصمة الإنسان

---

(1) العرض العام: الوصف بلحاظ الخارج عن ذات الموضوع، وأعمُّ منها في الصدق، كالماشي للإنسان. والخاصة: الوصف بلحاظ الخارج عن ذات الموضوع ومساوي لها في الصدق، كالضّاحك للإنسان. والعرض العام والخاصة من المصطلحات المنطقيّة، يأتي الكلام عنهما عند التعرّض للكلّيات الخمس.

(2) التعريف ـ كما سوف يأتي ـ يطلب لأجل تمييز المعرَّف إمّا تمييزاً ذاتيّاً أوتمييزاً عرضيّاً، فإن كان التّمييز الذّاتي بتمام الذات سمّي (الحدّ التام)، وإنْ كان ببعض الذّاتيات سمّي (الحدّ الناقص). أمّا التمييز العرضي فإنّهُ إن كان بالجنس والعرض الخاصة سمّي (الرّسم التام)، وأمّا إذا كان بالعرضيات التي لا تميزه تمييزاً تاماً عن غيره فإنّهُ يسمّى (الرّسم الناقص). والرّسم بقسميه يختلف باختلاف الاعتبارات، فتارة نلحظ ما يعرض الماهية بحسب ذاتها فقط، من قبيل (التعجّب) أو (الضحك) العارضان للإنسان بما هو إنسان، أي أنّ ذاته تقتضي الضحك والتعجب، فإذا عرّفنا الإنسان بأنّه متعجب أو ضاحك، فإنّ هذا يكون من الرسم بحسب الذّات فقط، وتارة نلحظ ما يعرض الماهية بحسب ذاتها أيضاً ولكن مقيسة إلى غيرها مما هو خارج

عن الضلال في فكره.

وكون المنطق آلة من جهة أنّ الآلة واسطةٌ يؤثر الفاعل من خلالها في منفعله القريب[1]، ولا شكّ أنّ المنطق واسطة للعقل في تحصيل العلوم.

وقوله: ((**تعصم مراعاتها عن أن يضلَّ في فكره**))، العصمة بمعنى المنع والإمساك[2]، فيكون المعنى: أن قواعد علم المنطق تمنع الفكر أو تمسكه عن أن يضلّ في فكره، وسرُّهُ لا يخفى؛ لكون قواعده كلّيات تنطبق على أحكام جزئيّاتها.

هذا، وقد أثار وصف المنطق بالآلية نزاعاً بين البعض في أنّ المنطق علم أو ليس بعلم.

---

عن ذاتها. وهذا الأمر الخارج أيضاً له اعتبارات كثيرة، فمنها: ما يعرض الماهية بالقياس إلى فعلها من قبيل (الحرارة) للنار فتقول في تعريفها: (النارة حارة)، ومنها: ما يعرض الماهية بالقياس إلى فاعلها، مثلاً نعرف (الإحراق) بأنّه: (إفناء الحرارة للأشياء)، فالفاعل للإحراق هو الحرارة، ومنها: ما يعرض الماهية بالقياس إلى غايتها، مثلاً نعرّف القلم بأنّه (آلة للكتابة) وآليّة الكتابة تعرض ماهية القلم ولكن بالقياس إلى ما هو خارج عنه من غايته التي هي نفس الكتابة. ومن هذا القبيل تعريف علم المنطق هنا، فإنَّه تعريف له بحسب غايته التي هي العصمة من الخطأ في الفكر.

(1) انظر، شرح الإشارات والتنبيهات، للفخر الرازي: 1 ص7. وشرح الإشارات والتنبيهات، المحقق الطوسي: ج1، ص10.

(2) العصمة لغة: قال ابن فارس: ((**العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدلّ على إمساكٍ ومنع وملازمة، والمعنى في ذلك كلِّه معنى واحد، من ذلك العصمة: أن يعصم الله تعالى عبده من سوءٍ يقع فيه**)). انظر. معجم مقاييس اللغة، مادة: عصم.
وقال ابن منظور: ((**العصمة في كلام العرب: المنع. وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يُوبقه. عَصَمَه يَعْصِمُه عَصْماً: منعه ووقاه**)). لسان العرب: مادة، عصم، وينظر؛ القاموس المحيط: مادة، عصم.

ومنشأ النزاع هو أنّ الآلة مغايرة لذيّها فآلة العلم غير العلم. فالمنطق غير العلم؛ لكونه آلته. وأيضاً لو كان المنطق علماً لدار الأمر بين محالين؛ إذ لا يخلو الأمر: إمّا أن يكون المنطق آلة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه، ضرورة تقدم الآلة على ذيها، وإمّا أن يحتاج لمنطق آخر فيتسلسل.

ويمكن أن يقال: ليس ملاك العلم في كونه آلة أو لا، بل أنَّ ملاكه كونه مجموعة من المسائل يبحث فيها عن العوارض الذّاتية لموضوعها.

ولا يخفى على المتعلم أنّ علم المنطق مجموعة من المسائل لها موضوعها الخاص، يبحث فيها عن عوارضه الخاصة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنَّ مرادهم من المنطق آلة بمعنى آلة لغيره من العلوم، وهذا المقدار لا ينفي كونه علماً مطلقاً، بل ينفي كونه من ذاك العلم الذي هو آلة له؛ للزوم مغايرة الآلة مع ذي الآلة، كما ذكر في الإيراد. والعلوم غالباً ما تكون خادمة لبعضها البعض، كما في علم الحساب والأصول ولا يكون ذلك مُخرِجاً لهما عن دائرة العلم، كما لا يخفى.

وما يخص الشق الثاني من الإيراد فيمكن أن يقال: إنّ المنطق علمٌ آلي، لكنّه لا يحتاج إلى آلية نفسه ولا إلى آلية غيره[1]؛ لاعتماده على البديهيات الأولى مُكثِراً مسائله من خلال لوازمها وما ينتج عنها، أو لاعتماده على قضايا لها من الوضوح ما لا يخطأ فيها، وليس من شأنها الخطأ، وأمّا الإصطلاحات التي تذكر في كلّ باب فذكرها في المنطق من باب تنبيه النظر إليها، وليس هي من مسائله فلا يدور الأمر.

---

(1) أنظر، شرح الإشارات والتنبيهات، الفخر الرازي: ج1، ص5.

## الأمر الثاني: معنى الفكر وانقسامه إلى التصور والتصديق

**قال الشّيخ ((وأعني بالفكر هيهنا ما يكون عند إجماع الإنسان، ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدَّقٌ بها تصديقاً علميّاً أو وضعيّاً وتسليماً إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الإنتقال لا يخلو من ترتيب ـ فيما يتصرف فيه ـ وهيئة)).**

في العبارة مطالب ثلاثة:

**أوّلها:** في بيان معنى الفكر.

**ثانيها:** في بيان انقسام الفكر إلى تصور وتصديق.

**ثالثها:** في بيان أنحاء التصديق.

### أوّلها: في بيان معنى الفكر

بعدما فرغ الشّيخ من بيان غرض المنطق وأنّه لعصمة الإنسان في فكره، أراد رفع الإبهام عن معنى الفكر ـ في المقام ـ لكونه يقع على معان متعددة، فقال: ((**وأعني بالفكر هيهنا. . .**)).

الفكر ـ في اللغة ـ التأمل وإعمال الخاطر[1]، وفي الإصطلاح يطلق على معان ثلاثة؛ نستعرضها بعد ذكر هذه المقدمة:

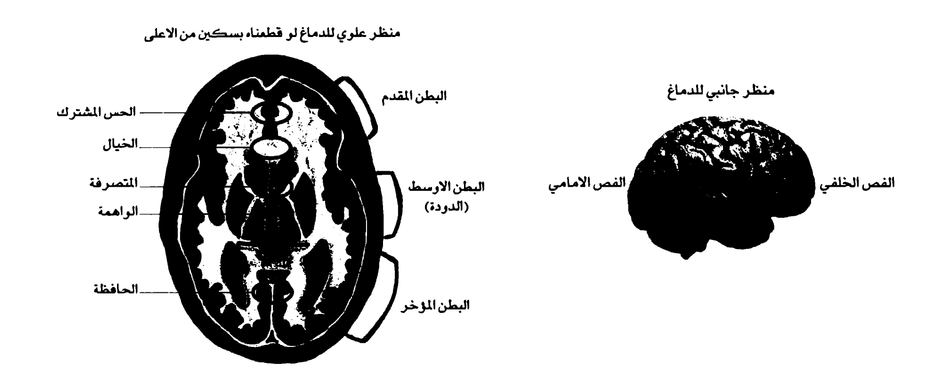
قوى النّفس الجّسمانية على نوعين: القوى الإدراكيّة والقوى المحركيّة، والقوى الإدراكيّة على نحوين: الظّاهرة، والباطنة.

أمّا الظّاهرة: فآلتها الحواس الخمس: (السّامعة، والباصرة، والشّامة،

(1) انظر، الصحاح، ج 1، ص783، وكذلك لسان العرب، ج 5، ص65.

والذّائقة، واللاّمسة).

أمّا الباطنة فآلتها الدّماغ (المخ). ثم إنّ هذه القوى الباطنة على خمسة أقسام: (الحس المشترك، الخيال، المتصرّفة، والواهمة، الحافظة)، وهي تحتل المراكز المهمة في الدماغ. (انظر الرسم التوضيحي أدناه)




والقوّة المتصرّفة إذا كانت تحت تصرف الوهم فإنّها تتحرَّك بين المتخيّلات، وتسمّى (متخيلة)، وهي مبدأ الأحلام، أمّا إذا كانت تحت تصرف العقل فإنّها تتحرك بين المعقولات وتسمّى (متفكرة)، وتكون مبدأ الفكر. فالعقل في حالة الفكر يُسخّر المتصرفة بين المعقولات.

بعد اتضاح هذه المقدّمة الوجيزة نقول: معاني الفكر ثلاثة:

المعنى الأوّل: حركة النفس في المعقولات بواسطة القوّة المتصرفة بأيّ حركة كانت، لطلب أو لغيره من المطالب أو إليها. وهذا هو المعنى الأعم للفكر.

المعنى الثاني: مجموع حركتي النفس بين المطالب والمبادئ، والأولى

منها حركة من المطالب إلى المبادئ بغية تجميع المواد المناسبة للمطلوب، والثّانية من المبادئ التي اكتسبها رجوعاً إلى المطالب على نحو ترتيبي بين هذه المبادئ، تصوراً كانت المطالب أو تصديقاً. كما لو أريد معرفة حدِّ الإنسان، فإنّ الذهن يتحرّك من هذا المطلوب إلى المعلومات المخزونة عنده، باحثاً عمّا يناسبه من الجنس والفصل، فإذا عثر عليهما يرجع بحركة ثانية ترتيبية بأن يجعل الأعم ـ الجنس ـ أوّلاً ويقيده بالأخص ـ الفصل ـ ثانياً، فتكون النتيجة حدّاً (حيوان ناطق). وكما لو أريد معرفة أنّ العالم حادث أم قديم، فإنّه يتحرك إلى معلوماته باحثاً عن الحدّ الأوسط، وبعد العثور عليه يتحرّك عقله راجعاً بحركة ترتيبيّة؛ بمعنى جعل الحدّ الأوسط بين الأصغر والأكبر في القياس. وعليه فإنّ هذا المعنى أخصُّ من سابقه؛ لأنّه لايراد به أي حركة للنفس بين المعقولات بل خصوص الحركتين بين المطالب والمبادئ[1].

المعنى الثالث: الحركة الأولى من الحركتين السابقتين، أي حركة النفس من المطالب إلى المبادئ، وهذا المعنى أخصّ منهما[2].

---

(1) إنّما كان الفكر حركتين لا أكثر؛ لأنّ كلّ حركة لا تتم إلاّ بأمور ثلاثة، هي: المبدأ (ما منه الحركة) والوسط (ما فيه الحركة)، والمنتهى (ما إليه الحركة). فالحركة الأولى مبدؤها المطالب، ووسطها ← ← الدوران بين المبادئ، ومنتهاها المبادئ التي يحصل عليها. والحركة الثانية مبدؤها المبادئ التي حصل عليها، ووسطها ترتيب تلك المبادئ، ومنتهاها المطلوب (النتيجة).

فهذا أوّلى من جعل الفكر ثلاث حركات: الأولى من المطالب إلى المبادئ، والثانية الدوران في المبادئ، والثالثة من المبادئ إلى المطالب؛ لأننا نسأل: ماهو الوسط في الحركة الأولى؟ فإنّ مبدئها المطالب، ومنتهاها المبادئ، ولكن لا وسط لها. والحركة الثانية الدورانية ما هو مبدئها؟.

(2) الحق أنّ هذا أخصّ من المعنى الأول دون الثاني؛ لأنّه إذا صدق الأخص صدق الأعم

فالمعنى الأوّل لازم للإنسان بما هو ناطق، وبه يمتاز عن بقية الموجودات، وأمّا المعنى الثاني، فهو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه إلى صناعة المنطق؛ لأنّ الحركة الأولى عبارة عن تجميع المواد المناسبة للمطلوب، والحركة الثّانية هي التّرتيب بينها، وجعل الهيئة الصحيحة التي بها يحصل المطلوب.

أمّا المعنى الثالث، فهو ـ كما تقدّم ـ حركة واحدة من حركتيّ الفكر بالمعنى الثاني. وقد ذكر بعضهم[1]: أنّ هذا المعنى يقع بإزاء الحدس، وهو إنّما يصح بناءً على أنّ الحدس حركة واحدة من المبادئ إلى المطالب، أمّا بناءً على قول من يعتبر الحدس انتقال من المبادئ إلى المطالب بشكل دفعي، أي بدون حركة ـ وهو ما يتبنّاه المصنف كما سوف يأتي في النمط الثالث ـ فإنّهُ لا يكون بإزاء الفكر بهذا المعنى فحسب، بل بإزاء الفكر بأيّ معنى اتّفق؛ لأنّه على كلّ حال انتقال بحركة، والحدس انتقال بدونها فيتقابلان.

والشيخ الرئيس ابن سينا عنى بالفكر ـ في هذا المقام ـ المعنى الثاني من المعاني المذكورة، بيد أنّه عبَّر عنه بالحركة الثانية من حركتي الفكر التي هي حركة للنفس من المعلومات الحاضرة إلى المطلوب، حيث قال:

((ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه)).

---

ولا عكس. والمعنى الثالث إذا صدق لا يصدق معه المعنى الثاني، فإنّ الفكر فيه يطلق بشرط الحركتين أمّا الحركة الواحدة فهي ليست فكراً بالمعنى الثاني. من هنا يتبيّن أنّ بينهما تبايناً. نعم المعنى الثالث قد يكون جزءاً من المعنى الثاني، والجزء مباين للكل. هذا إذا أخذنا المعنى الثالث (بشرط لا) من ناحية الحركة الثانية، وأمّا إذا أخذناه (لا بشرط) فأنّه يكون حينئذ أعمّ من الثاني، فتأمل.

(1) أنظر: شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقق الطوسي: ج 1، ص11.

وهذا في الواقع أسلوب حكيم في أداء المعاني؛ فإنّ ذكره لهذه الحركة هو لكونها الحركة الثانية المتعلّقة بترتيب المواد المؤدّية مباشرة إلى النتيجة المطلوبة، وكونها أيضاً تستلزم الحركة الأولى المتعلقة بتجميعها، على خلاف الحركة الأولى التي قد لاتستلزم الحركة الثانية.

من هنا اكتفى المصنِّف بذكر الحركة الثانية دون الأولى من حركتي الفكر.

هذا، وفي عبارة المصنف إشارة إلى أنّ الحركات الفكريّة ليست من قبيل الحركات الطبيعيّة أو القسريِّة، بل هي حركات إرادية تحصل (عند إجماع الإنسان) أي تصميمه وإرادته[1]، فالقدرة على التّفكير وإنْ كانت لازمة للإنسان وهي لا تنفك عنه ما دام إنساناً، إلاّ أنّه لا يكون مفكّراً بالفعل ما لم تحصل عنده إرادة على ذلك.

ثم إنّ الشّيخ ذكر بأنّ الإنتقال الفكري يكون: (عن أمور حاضرة) ولم يقل: عن علوم حاضرة، باعتبار أنّ العلوم تطلق بالإصطلاح على ما يكون يقينيّاً، والفكر قد يكون إنتقالاً عن مبادئ ظنيّة، كما في صناعة الخطابة والجدل. ثم إنّ لفظ (أمور) جاء بصيغة الجمع، وأقله اثنان عند أهل المعقول، وفي هذا إشارة إلى أنّ الإنتقال الفكري لا يكون عن مبدأ واحد؛ لأنّه انتقال صناعيّ ترتيبيّ تأليفيّ، والتّرتيب والتّأليف لا يتصور إلاّ بين إثنين فصاعداً، وسوف يأتي أنّ الأقوال الشّارحة (كاسبة التصور)، ومقدّمات الحجج (كاسبة التصديق) ـ التي هي ميدان الفكر ـ لا تقل أجزاؤها عن الإثنين.

---

(1) انظر، الفروق اللغوية: 36.

**ثانيها: في بيان انقسام الفكر الى التّصور والتّصديق**

وأشار إليه بقوله ((**متصورة أو مصدق بها**))

فالأمور الحاضرة في الذّهن والتي تعتبر أساس التّفكير ومنطلقه، تنقسم إلى قسمين:

**الأوّل:** الأمور المتصوّرة: وهي المعلومات المجرّدة عن حكم النفس وإذعانها، أمّا لأنّها ليس من شأنها تعلق الحكم بها؛ لعدم توفرها على متعلَق الحكم (النسبة التامة الخبرية)، كما هو الحال في المعاني المفردة كـمفهوم (الإنسان)، أو النسب الإنشائيّة مثل: (أكتب)، أو النسب الناقصة مثل: (أمير الشعراء).

أو أنّ من شأنها ذلك؛ لاشتمالها على نسبة تامّة خبريّة، غير أنّ هناك مانعاً من حكم النفس عليها لتردّدها بين طرفي الوقوع واللاوقوع، فلا ترجيح عندها، وبالتالي لا حكم لها في الطرفين. كما لو شك بأنّ الملائكة أجسام. أو لضعف احتمال وقوع الخبر أو عدم وقوعه، والإحتمال مرجوح، فلا حكم للنفس في هذا الطرف لمرجوحيته؛ من قبيل توهمها بأنّ واجب الوجود موجود جسماني.

**الثاني:** الأمور المصدّق بها: وهي موارد ما اشتملت على نسبة تامّة خبريّة تَعَلَق حُكم النّفسِ بها بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها؛ لاشتمالها على نسبة تامّة خبريّة لم يمنع مانع من الحكم عليها، وهي إمّا أن تكون مع عدم احتمال الطرف الآخر، كـحكمنا بأنّ (مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين)، أو مع احتمال الطرف الآخر، كحكمنا بأنّ (ذي القرنين صاحب أرسطو)؛ لظواهر النصوص التاريخية مثلاً، فالأوّل منها اليقين وثانيها الظن.

### ثالثها: في بيان انحاء التّصديق

وأشار إليه بقوله: ((**تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليماً**)).

مواد الأقيسة التي تشكّلت الصناعات الخمس منّها هي قضايا تصديقيّة مُصدّقٌ بها على أحد أنحاءٍ أربعة: إمّا تصديقاً علميّاً أو ظنيّاً أو وضعيّاً أو تسليماً.

مقدّمة:

النّفس إذا تصوّرت خبراً من الأخبار تتحركُ في ضمن وسائلها المتاحة لمعرفة مدى مطابقة النسبة الخبرية المدركة للنسبة الواقعية، ومن ثمّ فإنّها إمّا أن ترجح مطابقة الخبر للواقع أو عدم مطابقته، أو لا ترجح شيئاً. ومعنى ترجيحها حكمُها وإذعانُها بالمطابقة أو عدم المطابقة المعبّر عنه بـ: (العلم التصديقي). وسرّ تسميته بالتّصديقي لزوم تصديق النفس وإذعانها قهراً حال وجود الحكم، فكانت تسميتُهُ تسميةً للشيء باسم لازمه، ولا معنى لتسمية نفس الحكم تصديقاً.

وللنفس حيال النسبة المتصورة من حيث المطابقة وعدم المطابقة حالتان:

**الأولى:** التّرجيح والحكم، فالنفس إذا رجّحت المطابقة أو عدمها فلا يخلو الأمر: إمّا أن ترجّح على نحو لا تحتمل خلافه أو تحتمل خلافه، والأوّل هو الجزم، والثاني الظّن. والجزم أيضاً على حالتين: إمّا جزم مطابق للواقع أو جزم غير مطابق. والجزم المطابق إمّا أن يكون ثابتاً في النفس لا يمكن أن يتزلزل وهو المعبّر عنه: باليقين بالمعنى الأخص، أو يمكن أن يتزلزل وهو اليقين بالمعنى الأعم، أو تقليد العامي لأهل الحق، أمّا إذا كان الجزم غير

مطابق للواقع فجهلٌ مركّبٌ.

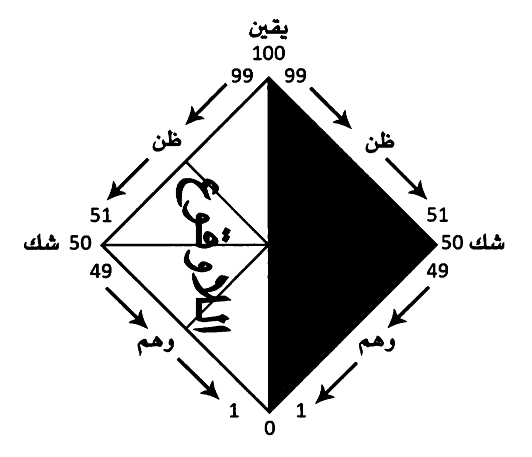
**الثّانية:** عدم التّرجيح والحكم، فالنفس من هذه الناحية إمّا أن يكون عدم حكمها لخلوها عن أيّ حكم متعلق بالطرفين، بحيث يصح وصفهما بالجهل التصديقي بهما، ويعبرعن حالهما بالشك، وإمّا أن يكون عدم حكمها في طرف لرجحانٍ غيرِ جازمٍ في مقابله، كما في مرجوحية صدق الخبر حالة الوهم لرجحان صدق نقيضه حالة الظّن، وبهذا يجتمع في النفس العلم التصديقي من حيث الظّن والجهل التصديقي من حيث الوهم.

**بيانه:** النفس بعد تصوّرها لخبر ما تسعى لمعرفة مدى مطابقته لظرف تحقّقه، وقبل معرفتها بالمطابقة أو عدمها توصف بحال الشّك وعدم الترجيح لأحد طرفي المطابقة أو اللامطابقة. فعند تصور خبر (العالم حادث) تكون النفس في حال تأرجح بين مطابقته للواقع أو مطابقة نقيضه، فإنْ رضيت بحال تأرجحها وترددها بين الطّرفين سُميّت شاكّة، وإنْ فزعت بعد ذلك وخرجت من حال عدم الحكم والشك إلى حال الحكم والترجيح، فإنْ كان ترجيحها بنحوجازم يمنع من صدق الطُرف الآخر للقضية فيقين. وهذا اليقين إنْ كان غير مطابقٍ للواقع فجهلٌ مركب، كمن قطع واستيقن بعدم الإحراق للنار. وإنْ كان مطابقاً للواقع فيقين بالمعنى الأخص إن كان معلوماً من جهة أسبابه الذاتية، كمن علم أنّ النفس مجردة بالبرهان، ويقين بالمعنى الأعم إنْ كان معلوماً لا من جهة أسبابه الذاتية، كمن اعتقد بتجرّد النّفس تبعا لقول بعض العلماء من الفلاسفة والمبرهنين.

فخلاصة القول: إنْ كان الترجيح جزماً مع منع الطرف الآخر، فإمّا أن يكون يقيناً بالمعنى الأخص أو يقيناً بالمعنى الأعم أو جهلاً مركباً، وإمّا إذا كان

الترجيح للنفس مع تجويز الطرف الآخر فظنٌّ. وهذه الأقسام من الترجيح هي ما عبر عنها المصنف بالتصديق العلمي الشّامل لليقين بقسميه أو التّصديق الظّنّي الشّامل للظن فقط حيث قال المصنّف: ((تصديقاً علميّاً أو ظنيّاً)).

ولتقريب الفكرة يمكن أن نرمز لحالات النّفس المتقدِّمة بنسب رقمية، فاليقين (علم) نسبته 100٪ يقابله (جهل) نسبته 0٪، والشك (جهل) نسبته 50٪ من الطرفين، والظن (علم) نسبته 51_99٪ يقابله الوهم (جهل) نسبته 1_49٪.




الشكل (1)

هذا فيما إذا اعتبرنا المطابقة للواقع فلا يخلو الأمر ممّا قدّمنا.

أمّا إذا لم تكن المطابقة للواقع مأخوذةً في لحاظ المبدأ التصديقي فإمّا أن يكون التسليم أو الإنكار مأخوذاً فيه، وتسمّى بالإعتبار الأوّل قضيّة مسلّمة وبالإعتبار الثاني قضيّة موضوعة.

والمسلّمة منها على أنحاء ثلاث[1]:

1. منها ما هو مسلّم عام مثل: العدل حسن، والظّلم قبيح، والكلّ أعظم من الجزء، إنْ أُخِذت كمسلّمة.
2. ومنها ما هو مسلّم محدود: كمسلّمات الفقهاء من أصالة الطهارة والحل، وما ماثلها مما لا يعرفها إلاّ العرف الفقهيّ الخاص، وكمسلّمات الأصوليين والأطباء والمهندسين ومطلق ذوي الأعراف الخاصة من العلوم والحرف والصناعات.
3. ومنها ما هو مسلّم خاص: كالمسلّمات التي بين المعلّم والمتعلّم الثابتة في محل آخر غير ما هم فيه.

وأمّا القضية الموضوعة فعلى أنحاء أربع، تتصف جميعاً بأنّها غير بيّنة في نفسها وهي:

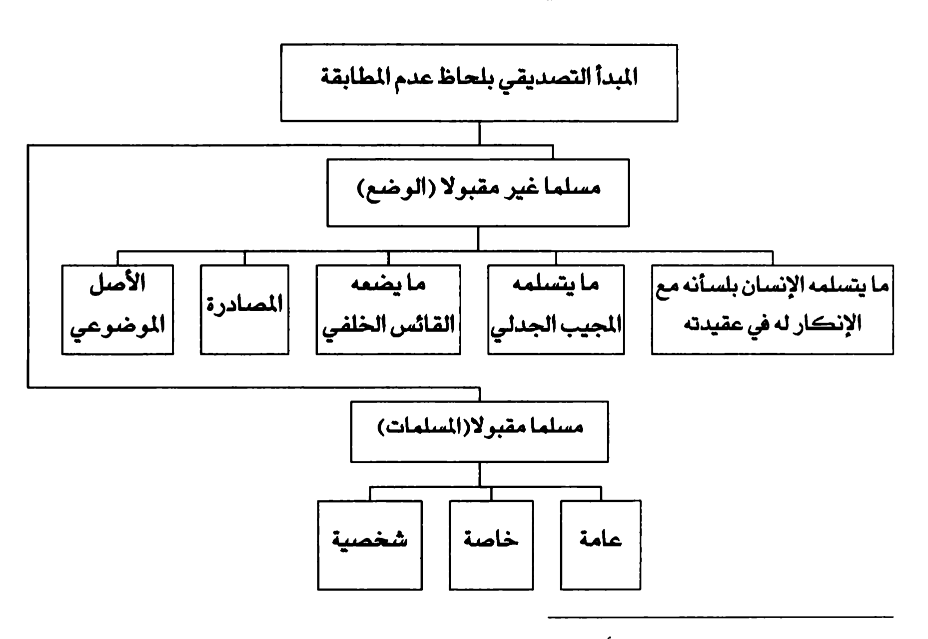
1. ما يلتزمه المجيب بالنسبة للسّائل؛ إذ المناظرة ركناها المجيب والسائل، والمجيب ما يسمّى حافظ الوضع والسّائل ناقض الوضع، فما يلتزمه المجيب من قضايا إنّما تكون وضعاً في نظر السائل يتسلّمها أوّلاً من المجيب مع تمام الإنكار لها ليناقشها.
2. ما يضعه القائس بالقياس الخلفي لإثبات مطلوبه بصورة غير مباشرة؛ إذ غاية مايضعه نقيض المطلوب؛ ليبرهن على كذبه فيصدق مطلوبه، فما وُضِع أوّلاً لم يكن على أساس التصديق به والتسليم بصدقه، بل

(1) راجع التقسيمات المذكورة للمسلّمات والأوضاع في الجملة، كتاب النجاة للشيخ الرئيس، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة: ص90.

←

كان موضوعاً مع تمام الإنكار له.

3. ما يوضع مصادرة في أوائل العلوم ويتسلّمها الطالب مسامحة وله في نفسه عناد لها، وتسمّى مصادرة. نعم إنْ قَبِلَها المتعلّم من غير أن يكون له في نفسه عناد سُمِّي أصلاً موضوعاً على الإطلاق، وتخرج عن كونها مصادرة في العلم [1].




(1) للفرق بين المصادرة والأصول الموضوعة، انظر كتاب البرهان من الشفاء: ص114، مراجعة وتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور.
وكذلك انظر المنطقيات للفارابي: ج1، ص341، الفصل الخامس: القول في أصناف المخاطبات البرهانية، حيث قال: ((والأصول الموضوعة هي التي إذا ذكّر بها المعلّمُ المتعلّمَ، لم يكن عند المتعلّم اليقين بها ولا ما يزيّفها به؛ وذلك أن لا يكون ذلك موافقاً لرأيه ولا مضاداً لها، فيطالب المتعلّم بتسليمها.
وأمّا المصادرات فهى التي يرى المتعلّم فيها خلاف ما يراه المعلّم، غير أن المتعلّم يطالب بتسليمها، فتستعمل)).

وبين الوضع والتّسليم عموم وخصوص من وجه، ففي المشهورات العامّة كحسن العدل وقبح الظّلم يوجد تسليم ولا وضع فيه، وفي بعض الأقيسة الخلفية يوجد وضع ولا تسليم فيه، كما لوكان الخصم شاكّاً فيما وضع في القياس الخلفي، وقد يشتركان كما في مورد ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه فيكون مسلّماً، وأمّا بالقياس إلى السائل فيكون وضعاً.

وليعلم أنّه قد يطلق الوضع على جميع أنحاء الإعتقادات والآراء، كما عليه بعض الإطلاقات المنطقيّة فليلتفت في المقام.

فمن جميع ما تقدّم يظهر أنّ التصديقات إمّا علميّة، أو ظنيّة، أو وضعيّة، أو تسليميّة، وكلّها تمثّل مبادئ أقسام الصّناعات الخمس. فالمبادئ البرهان هي المبادئ اليقينيّة؛ لأنّ الغاية منه الوصول إلى الحقّ على ما هو عليه.

ومبادئ الجّدل القضايا المسلّمة أعم من كونها مقبولة أو غير مقبولة؛ إذ الغاية فيها إلزام الخصم وإفحامه، فإنْ استعملت القضايا المسلّمة الحقّة سُمّي الجدل جدلاً حقاً، على ما عليه جدل الأنبياء والأئمة عليهم السلام[1]، وإنْ استعملت المسلّمة غير الحقّة، فإنْ كان الغرض من الجدل إلزام الخصم وإسكاته لأجل الدفاع عن الدّين والمذهب الحق، كان جدلاً ممدوحاً كجدل الفقهاء والمتكلّمين، وإنْ كان لغرض التضليل كان جدلاً مذموماً.

ومبادئ الخطابة الظّنيات أو المقبولات ـ كما في الروايات التاريخية،

---

(1) الشّرع المقدس له أن يستعمل القضايا الحقّة في جدله لإثبات الحق، وله أن يستعمل القضايا غير الحقة في إثباته أيضاً، لكنّه أجلّ من أن يستعمل المسلّمات والمشهورات غير الحقّة لإلزام الغير وإفحامه؛ لما فيه من احتمال الإتهام له بمخالفته للواقع أو الجهل به. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ الشّرع المقدّس له مما يكفيه من العلم وإبراز الحق بما يغنيه عن ذلك.

وبعض النصوص الدّينية ـ وغايتها إقناع الجمهور بغض النظر عن مطابقتها للواقع أو لا.

ومبادئ السفسطة القضايا الباطلة المشبّهة بالحق، وتسمّى بالمغالطة إذا استعملت في الحكمة، وبالمشاغبة إنْ استعملت في الجدل.

ومبادئ الشّعر القضايا المخيلة وهي لا تفيد تصديقاً، ولا تخاطب العقل، بل غاية ما تفيده مخاطبة الخيال محركة إيّاه نحو الإنشراح أو الإنقباض النفسيين[1].

---

(1) أشار الفارابي في منطقياته: ج1، ص310، لذلك، حيث قال: ((أمّا مبادىء الحكمة، فالمقدّمات اليقينية، ونحو نظرها تأمّل الشيء من كلّ الجهات. ومقدار معرفتها بلوغ النهاية التي للانسان أن يبلغها فى معرفة الشيء، وبحسب ما في طبيعة الشيء أن يعلمه انسان. وغايته الوقوف على قصوى أسباب الموجودات كلّها.
ومبادئ الجّدل الآراء المشهورة، وماجرى مجراها، ونحو نظرها هو أن تتأمّل الشيء من جهة ما يمكن أن يعاند عناداً مشهوراً، متى حصل مسلّماً من انسان، ومن جهة ما يمكن أن يزال عنه موضع مثل هذا العناد.
ومقدار معرفته بالشيء هو المعرفة العاميّة المشهورة، أمّا في التصديق فالقريب من اليقين وما يجري مجرى القريب، وفي التصوّر التخيّل الذي يخيّل الشيء أحياناً بحال، وأحياناً بضدّها.
وغايته أحد شيئين: أمّا الإرتياض في اثبات الشيء وفي ابطاله، أو تصحيح القول بحسب قوي الناظر ينفيه النظر العامّي غيرالمستقصي؛ ليعتقد أعسرها عناداً أو أقلّها.
ومباديء السوفسطائيّة المقدّمات المظنون أنّها مشهورات، من غير أن تكون كذلك في الحقيقة. ونحو نظرها تطلّب ما يغلّط عن الشيء أو يغالط فيه، وتتّبع ما به يمكن أن يغلب المحاور غلبة مظنونة. ومقدار معرفتها المعرفة الزّائلة عن الحقيقة التي توقعها الأمور المغلّطة التي أحصيناها في ماسلف. وغايتها أن يظنّ به البراعة في الحكمة والعلوم، واقتدار على التمييز، والقدرة على نصر الحقّ وعناد الباطل، وأن يظن بها لكمال وبمن سواها لنقص.

**اشكال وردّه:**

ماهية التّفكير هي الانتقال من أمور حاضرة إلى أمور غير حاضرة، والأمور الحاضرة هي مباديء التفكير وغير الحاضرة هي مطالبُ ما ينتهي إليه التفكير.

والبعض أورد تهافتاً على ما ذُكِرُ في حقيقة التّفكير وما ينتهي إليه، حاصله: أنّه لما ذُكِرَ أنّ التّفكيرَ انتقالٌ من المطالب إلى المباديء، غايتُهُ تحصيل ما لم يكن حاصلاً من المطالب، لزم تقدم المطالب على نفسها؛ لكون التفكير بحسب المذكور من التعريف انتقال من المطالب أولاً، فهي المبدأ لغاية تحصيلها ثانياً فهي المنتهى، والحال أنّ مبدأ الشيء متقدّم على غايته ومنتهاه، وفي المقام كلاهما شيء واحد فلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال[1].

والجواب على ما نُقل عن المعلّم الأوّل هو: أنّنا لا نطلب المجهول المطلق بما هو مجهول مطلق لاستحالة توجه النفس لما هو كذلك، وكذا لا يطلب المعلوم مطلقاً بما هو معلوم لاستحالة تحصيل الحاصل، لكننا

(1) هذا الإشكال راجع إلى شبهة قديمة في العصر اليوناني من رجل اسمه منون، حاول أن يثير شبهة في التعليم في عهد الحكيم سقراط عندما رآه يلقي الدرس على تلامذته، (فسأل من سقراط): ماذا تفعل مع هؤلاء الناس؟ أجابه سقراط أُعلمهم. فقال له: إنّ هذا العلم الذي تريد أن تحصِّله أنت ومن معك إمّا أن يكون حاصلاً عندكم أو لا، فإن كان حاصلاً فلا حاجة لتحصيله مرة أخرى بل هو محال، وإن كان غير حاصل ومجهولاً في إذهانكم، فكيف تطلبوا ما هو مجهول عندكم؟

فلم يستطع الحكيم سقراط أن يجيبه حلًّا فلجئ إلى إجابته نقضاً، فرسم له مثلثاً، وقال: نستطيع ببرهان ما أن نثبت ما لم نكن نعلمه أوّلاً من أنّ مجموع زواياه ـ المثلث ـ تساوي 180 درجة. أمّا الشيخ الرئيس فقد نقل جوابه في الشفاء عن المعلّم الأوّل كما ذكرناه في المتن.

في المقام نطلب ما هو مجهول من وجه ومعلوم من وجه آخر. فمن حيث هو معلوم إجمالاً تتحرّك النَّفس لطلبه ويكون مبدأ للحركة، ومن حيث هو مجهول يُبحث للكشف عنه، ويطلب ما يكون حاكياً ورافعاً لمجهوليّته. ففي المقام جهتان متغايرتان لشيء واحد كلٌّ لها أثرها، فله جهة أنّه معلوم إجمالاً ولو بمستوي الاسم، فيكون محركاً، وله جهة أنّه مجهولٌ تفصيلاً فيكون غايةً، وما ذلك إلاّ كالأمور التي نسمع بها أو نقرأ عنها ولا نعرف حقيقتها، وما هي، وما تفصيلها، لكننا لا نعيا عن طلبها، بل نسعى وراء تحصيلها ورفع الإبهام عنها، فكانت مبدأ السعي لنا أوّلاً، وغاية مطلوبنا ثانياً، ولا ضير؛ لكونها معلومة بعلم تصوري أو تصديقي مجملاً من السماع أو غيره ثم طلبناها ـ لعلم تصوري أو تصديقي ـ تفصيلاً.

## رابعها: في لزوم الإنتقال للترتيب والهيئة

واشار اليه بقوله: «**وهذا الانتقال لايخلو من ترتيب ...**» وحاصله: أنّ ما فيه الحركة هي مرحلة تأليف المبادئ، وهي الانتقالة الثانية، ولا تخلو من ترتيب بين المعلومات للوصول إلى هيئةٍ واحدةٍ كاشفةٍ عن المطلوب رافعة لمجهوليتِّه.

وتفصيل ذلك: أنّ المعلول الواحد لا تتوارد عليه علل كثيرة، بل له علّةٌ واحدة تامّة، بسيطةً كانت أم مركبّةً. وفرض توارد علل كثيرة ممنوع ومحال، من جهة أنّ ما فرض علة أوّلاً إمّا أن يكون كافياً لصدوره أو لا، فإن كان كافياً يلزم لغويّة فرض أن ثانيها علة له، وإن لم يكن كافياً لزم خلاف فرض كونها علة له.

والمعلول في المقام هو المطلوب الذي يراد الكشف عن مجهوليته.

والمبادئ المتوفرة الكاشفة عنه علله، إلاّ أنّها كثيرة فلا تكون علةً له إلاّ إذا أخذت بنحو هيئةٍ واحدةٍ وإن كانت مركبّةً؛ لاستحالة كونها كلّها عللاً مستقلةً لمعلول واحد. إذاً لا بدّ من جعل المبادئ الكثيرة واحدة؛ ليصدر عنها الواحد المعلول، وهذا بعينه هو التّأليف، فالتأليف جعل المبادئ الكثيرة واحدة.

ثمّ إنّ التّأليف والتّجميع بنحو معين يلزمه شيئان، التّرتيب والهيئة. إمّا التّرتيب فهو النسبة الوضعيّة بين الأجزاء المؤلفة للمركب، وأمّا الهيئة فهي الصورة التي تعرض ذلك المركب، وما ذلك إلاّ كما يَحصل في الامور الصناعية الخارجية. فمن أراد بناء منزل يجمع لوازم المنزل عشوائياً أوّلاً، ثمّ يؤلّف بينها تأليفاً صناعيّاً يلزمه ترتيبٌ فيما بين ما جمعه ثانياً، ثمّ تعرضه الهيئة ثالثاً. وهذا الترتب بين المراحل الثلاث إنّما هو ترتبٌ رتبي لا زماني؛ إذ مع التأليف يحصل ترتيب وهيئة في آن واحد لا غير.

ثمّ إنّ المصنف ذكر أنّ الترتيب والهيئة قد يقع فيهما الخطأ، ولبيان موضع خطأهما، نقول:

إنّ للتّرتيب والهيئة وظيفةً في التّصورات والتّصديقات؛ أمّا في التّصورات فوظيفة التّرتيب حصول الأجزاء التّصورية كلّ بحسب موضعه اللازم له، كما في حالة وضع الجنس ثمّ الفصل في باب الحدّ أو وضع الجنس ثم الخاصة في باب الرّسم.

ووظيفة الهيئة حصول صورة مناسبة ووحدانية جمعية للأجزاء المرتّبة يطابَقُ بها صورة المطلوب، كالصّورة الحاصلة من التّعريفات الصّحيحة حداً كانت أو رسماً.

أمّا في التّصديقات فوظيفة التّرتيب في مقدّمات القياس حصول أجزاء القضية في الوضع والحمل على ما هو مناسب لمقتضياتهما؛ إذ القضايا مؤلفة من أجزاءٍ ذاتيّة وعرضيّة، كالموضوع، والمحمول، والنّسبة، والكم، والكيف والجّهة، فعند الحمل يلزم أن يكون جَعْلُها مناسباً وموافقاً لأجزائها. ووظيفة الهيئة كون الربط بين أجزاء القضية ـ جهةً وكماً وكيفاً ـ مطابقاً لواقعهما. ووظيفة الترتيب في القياس أن تكون مقدّمات القياس منظمةً ومشتملةً على ما يناسب الشكل المراد. ووظيفة الهيئة فيه أن يكون الشّكل من ضربٍ منتج.

وفساد التّرتيب أو الهيئة في جميع ذلك حال مخالفته لمقتضى مورده والكلّ سيأتي تفصيله بإذنه تعالى.

**تنبيهات:**

**الاوّل:** أنّ التأليف أمر اختياري، وأمّا الترتيب والهيئة فأمر ضروري الحصول خارجٌ عن الاختيار بعد مرحلة التّأليف؛ لذا عبّرنا عنهما بالحصول فيما تقدّم ولم نعبّر بالإيجاد؛ إذ الإيجاد يناسب ما كان بالاختيار، وليسا هما كذلك.

**ثانياً:** أنّ الهيئة ليست مطلوباً، بل هي كاسبة المطلوب.

**ثالثاً:** أنّ الشّيخ في مورد القياس أشار إلى الصّورة من حيث الصّحة والفساد، ولم يشر إلى المادّة كذلك، علماً أنّ المشهور في فساد القياس كما يكون في الصّورة كذلك يمكن أن يكون في المادة، ولبيان ذلك نقول:

إنّ المادّة تطلق على ثلاث معانٍ:

1. أجزاء الأقوال الشارحة.
2. أجزاء القضية.

3. أجزاء القياس.

فعندما يريد المصنف أن يشير إلى فساد المادة، فبأيّ معنى من المعاني الثلاث يقصد؟ فإن كان بالمعنى الأوّل فلا معنى لتعلق الخطأ فيها؛ لكونها من المعاني المفردة، وتعلّق الخطأ بالمفردات لا معني له، فنفس مفهوم الإنسان أو مفهوم الحجر من حيث هو مفرد لا تعلق للخطأ فيه، وإنّما تكون متعلقاً للخطأ في حال نسبة بعضهما للبعض أو نسبتهما إلى المطلوب.

وإن كان بالمعنى الثاني فالأمر لا يختلف كثيراً عن الأوّل؛ إذ أجزاء القضية من حيث هي لا تعلق للخطأ فيها لعدم تعدي كونها مفردات. نعم يتعلق الخطأ فيها في حال نسبة المحمول إلى الموضوع، فإذا قيل العقلُ جسمٌ، فنفسُ العقل والجّسم كأجزاء للقضية لا يتصور الخطأ فيهما، لكن لونسب الجسم إلى العقل لكان الخطأ واقعاً.

وإن كان بالمعنى الثّالث (أجزاء القياس) فلا ريب في احتمال الخطأ والفساد فيه، وإمكان القول بأنّ مادته فاسدة. فلو قيل مثلاً: العقل جسم، والجّسم له أبعاد ثلاث، فالعقل له أبعاد ثلاث، لقلنا: إنّ مادته فاسدة لفساد جزئه الأول (العقل جسم).

لكن تحقيق الحال وإمعان النظر يعطينا أنّ أصل الفساد راجعٌ إلى سوء الترتيب الواقع بين أجزاء قضيته، على ما في المثال، فرجع فساد المادّة في القياس إلى فساد الترتيب في القضية الواحدة في نفس الأمر والواقع.

فظهر مما تقدّم أنّ أيّ معنى من المعاني الثلاث للفساد في المادة قصدنا، لا مُحَصِّل له أصلاً، إمّا لاستحالة تعلق الخطأ فيه أو لرجوع الخطأ فيه تبعاً إلى الخطأ في الترتيب أو الهيئة.

## الأمر الثالث: إمكان وقوع الخطأ والصواب في الترتيب والهيئة

**قال الشيخ: ((وذلك التّرتيب والهيئة قد يقع على وجه الصواب، وقد لا يقع على وجه الصّواب، وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصّواب، أو موهما أنّه شبيه به)).**

أشار المصنف في عبارته إلى: أنّ الخطأ على نحوين: إمّا أن يكون شبيهاً بالصواب، وإمّا أن يكون شبيهاً بالشّبيه بالصّواب. ويمكن أن يعبّر عنهما: (ما له شبه قريب بالصّواب، وماله شبه بعيد بالصّواب). والحقّ أنّ ما كان ليس بصواب على أنحاء ثلاثة، اثنان ذكرهما المصنف، والثالث ما كان بديهي البطلان إلاّ أنّ المصنّف لم يذكر هذا النحو؛ لأنّ غرض المنطق لا يتعلق به، فعصمته متعلقةٌ بما شابه الحق أو ما أو هم ذلك، وإمّا بديهي البطلان فيُرْجَعُ به إلى حُسِن توجه النّفس وسلامة الوجدان.

وعلى أيّ حال فإنّ ما ذُكِر من الوجوه إمّا أن يكون مرجعه إلى الصّورة وحدها أو إلى المادة وحدها أو إليهما معاً فهذه أنحاء ثلاثة نتعرض لها تفصيلاً، فتقول:

1. ما كان بلحاظ الصّورة، فالصّواب منه صورةُ القياس وأمّا الشبيهُ به أو ما كان قريب الشبه منه فالاستقراء، من جهة أنّ كليهما سيرٌ بين الكلّي والجزئي، وإن كانا باتجاهين مختلفين؛ إذ القياس سيرٌ من الكلّي للتعرف على أحكام جزئياته، والاستقراء سيرٌ من الجزئي للتوصل إلى أحكام كليّه.

إمّا الموهم بالشّبيه أو شبيه الشَّبيه فهو التمثيل، من جهة أنّ هناك نحو تقارب بين الاستقراء والتمثيل في مبدئهما؛ إذ كلّ منهما يتعامل مع الجزئي

أوّلاً وينتقل منه إلى حكم على غيره، إلاّ أنّ الاستقراء مستند إلى تتبع جميع الجزئيّات، دون التّمثيل ـ على ما سيأتي بيانه بإذنه تعالى ـ، فالّذي يأخذ حكماً من التمثيل قد يوهم على البعض أنّه تتبع جميع الجزئيّات كما في حال الاستقراء.

2. ما كان بلحاظ المادة والصواب فيها القضايا البيّنة أو المبيّنة المبرهن عليها[1]. والشّبيه بالصّواب بلحاظها القضايا المشهورة من المسلّمات والمقبولات والمظنونات. وسرُّ الشّبه أنّهم يستعملونها كأنّها بديهيّات أوّليات يبنون عليها قضاياهم وقياساتهم الجدليّة والخطابيّة، فالمجادل والخطيب حين استعماله لقضاياه يرميها رمي الأوّليات والبديهيّات التي لا خلاف فيها ولا نزاع، وكذا من الشبيه بالصواب منها الشبيه بالأوّليات المستخدمة في صناعة السفسطة (المغالطة).

وأمّا شبيهُ شبيهِ الصّواب أو ما يمكن أن نعبر عنه بشبيه شبيه البيّنات أو المبيّنات (شبيه المشهورات)، فما كان مستخدماً في القضايا المشاغبيّة الموحية في بادئ أمرها أنّها مشهورة، وفي الواقع ليست كذلك.

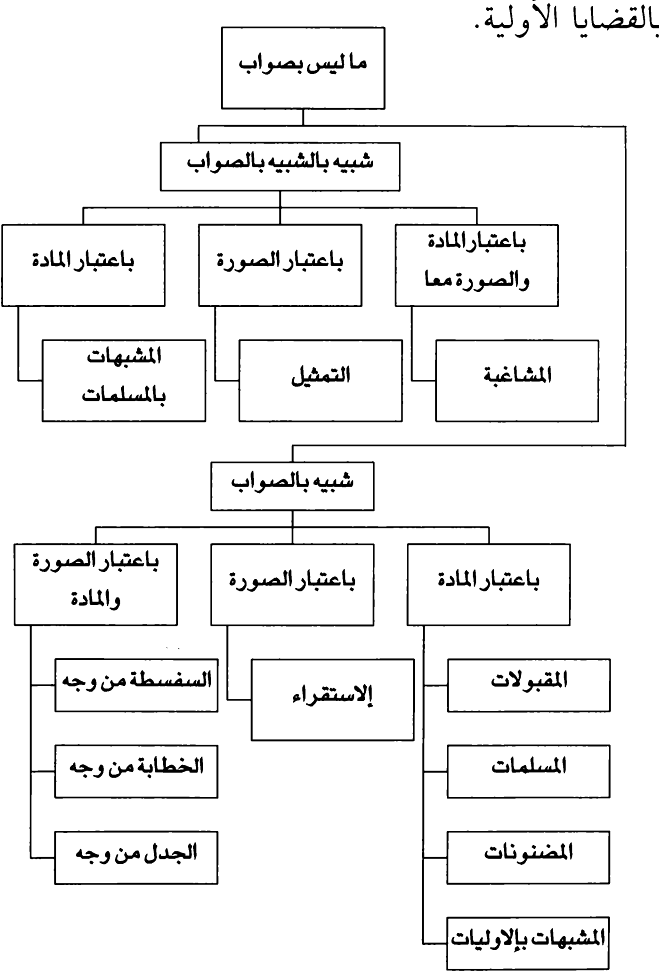
3. ما كان بلحاظ المادّة والصّورة، فالصّواب فيها هو البرهان؛ إذ البرهان مؤلّفٌ من مادّة وصورة شأنها إصابة الواقع على ما هو عليه، وشبيه الصّواب ـ شبيه البرهان ـ الجدل والخطابة، من جهة أنّهما يحدثان ما يحدثه البرهان ظاهراً من الإلزام والإقناع. فالخطيب والمجادل

---

(1) ذكر الشارح المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات أنّ ما كان بلحاظ المادة هي القضايا الواجبة القبول، حيث قال: (والصّواب منها هو القضايا الواجب قبولها): راجع شرح الإشارات والتنبيهات، للمحقّق الطوسي: ج1، ص16. لكن الحقّ أن يضاف إليها القضايا المقام عليها البرهان، سواء كان برهانها بقضايا أوّليّة أو ما هو راجع إليها.

إنّما همُّهما من صناعتيهما إقناع المستمع لهما بما يعتقدانه أو إلزامه به، كما في صناعة الجدل، وأيضاً من الشّبيه بالصواب السّفسطة من جهة الصّورة؛ إذ صورته صورة البرهان.

وأمّا شبيه الشبيه أي شبيهُ شبيهِ البرهان، فمنها المشاغبة من جهة أنّها تشبه القياس الجدلي وليست منه، ومنها السّفسطة لاشتمالها على قضايا شبيهة بالقضايا الأولية.



هذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي(ره)، ولنا نظر آخر أصحّ وأقرب لظاهر عبارة المصنف حاصله: أنّ مراد المصنِّف من شبيه الصواب ما كان بينه وبين الصّواب اشتراك من جهة واختلاف من جهة أخرى، وأمّا مراده من الموهم أنّه شبيه بالصواب هو ما ليس بشبيه بالصواب، لا أنّه شبيه الشبيه بالصواب على ما ذُكِر، ولوكان الأمر كذلك لكان الشّبيه بالشّبيه بالصّواب شبيهاً بالصواب؛ إذ شبيهُ الشبيه شبيهٌ، فلا يحتاج عندها إلى ذكر الفرعين من قوله. وبناءً على هذا التفسير نقول:

أمّا الصّواب في الصّورة فهو القياس المنتج والملزم للنتيجة بنحو يقينيّ، وأمّا شبيه الصّواب فهما الاستقراء والتّمثيل، من جهة أنّهما يرجعان إليه، فالاستقراء يرجع إلى قياس مختلّ الصغرى، والتّمثيل إلى قياس مختلّ الكبرى، كما سيأتي بيانه. ووجه الاختلاف بينهما ظاهر، حيث إنّ القياس سلوك من الكلّي إلى الجزئي والاستقراء من الجزئي إلى الكلّي، والتّمثيل من الجزئي إلى الجزئي.

وأمّا الموهم بكونه شبيهاً للقياس فهو المغالطة الصّوريّة، كما في الأقيسة العقيمة الفاقدة للشرائط العامّة أو الخاصّة كما سيأتي.

وأمّا الصّواب في المادة فهو القضايا البديهيّة البيّنة والقضايا المبيّنة بها، المفيدة لليقين الصّادق الثّابت، وأمّا شبيهتها فهي القضايا المشهورة والمقبولة من جهة اشتراكها في اليقين، أو الصّدق أحياناً، ولاختلافها عنها بعدم تضمّنها الثبات في الصدق.

وأمّا الموهم للصّواب في المادّة فهي المغالطة الماديّة بأسبابها المختلفة.

**الأمر الرابع: في رسم المنطق بحسب ذاته وسبب تأخيره عن الرسم بالقياس إلى الغير.**

**قال الشّيخ: ((فالمنطق علم يتعلّم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة) )**

في هذه العبارة مطالب عدّة:

**المطلب الأول:**

تقدَّم من المصنّف[1] أن رسَمَ المنطق بقوله: ((أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره))، وهو رسم للمنطق بالقياس إلى غيره من جهة أنَّه عُرِفَ بالقياس إلى ما هو خارج عن حقيقته، وهو غايته وكونه آلة للغير.

أمّا في المقام فإنَّ المصنّف عَرَّف المنطق باعتبار ذاته وحقيقته؛ إذ أخذ فيه العلم مضافاً إلى المعلوم بقوله ((علم يتعلم فيه. . . من أمور حاصلة. . . . إلى أمور مستحصلة))، وحقيقة المنطق هي هذا النحو من العلم لا غير.

إلاّ أنَّ تقديم المصنف لتعريف المنطق باللّحاظ الأوّل على ما هو باللحاظ الثاني لم يكن سهواً أو عبثاً، بل كان مقصوداً له من جهتين:

الجهة الأولى: بيان الغرض من العلم قبل الدخول في أصل مسائله؛ كي لا يكون النّاظر في العلم أو الباحث فيه عابثاً في دخوله ذلك العلم، وهذا المقدار من البيان كان يُصَدَّر في مدخل العلوم كأحد الرؤوس الثمانية على ما عليه سيرة القدماء.

---

(1) راجع صفحة: (63) من هذا الكتاب.

الجهة الثانية: أنَّ التّعريف باللّحاظ الثاني مشتملٌ على معاني لم تكن بيّنة بنفسها أو مُبَيَّنةٌ قبل ذلك؛ إذ لم يكن واضحاً معنى ((ضروب الانتقال))، وأيّ ضرب منها صائب أو غير صائب، فلو عرّفه بذكرها لأوجب ذلك إبهاماً على قارئه وجهالةً في التعريف، لذا لمّا فرغ من بيان معنى الفكر في التعريف الأوّل وبَيَّنَ الحركة الثّانية وهي الانتقال من أمور حاصلة إلى أمور مستحصلة، وأنَّ هذا الانتقال تأليفيٌ لا يخلو من ترتيب وهيئة، وهما: إمّا أن يكونا على نحو الصواب، أو على غير نحو الصواب، إلى غيره من التفصيلات، آن له أن يعرّف المنطق بحسب ذلك من دون جهالةِ في البين.

## المطلب الثاني:

ذكر المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات: أنَّ التعريف ورد على نسختين مختلفتين، ففي نسخة ورد أنَّ "المنطق علمٌ يتعلم فيه. . . " وفي أُخرى " علمٌ يتعلم منه. . . . " وبين المعنيين بونٌ كبير، حيث إنَّ الأوّل يقتضي أن يكون مدار علم المنطق حول كلّي المسائل دون التعرض إلى جزئياتها، والثاني يقتضي أن يكون المدار حول جزئي المسائل وتطبيقاتها.

بيان ذلك:

إنَّ معنى التّعريف ـ بناءً على نسخة ((يتعلم فيه)) ـ هو أن تعلم المسائل في ظرف بيان علم المنطق وحدوده، ومن الواضح أن المنطق إنّما يتكفل بيان ضروب الانتقالات الكلية دون جزئيها، وبيان قواعدها العامة بعيداً عن وصفها الخاص، فمثلاً إنْ أراد المنطقيُّ بيان الحد التام فأنّهُ يقول: ما تألّف من جنس قريب وفصل، وإنْ أراد بيان حكم النقيض فيقول: نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، ولا يتعرض لملء القانون العام، والقالب الكلي

بما يخصّصه ويقيّده مثلما يفعله أرباب العلوم الأخرى؛ إذ هي من ضرب الانتقالات الجزئية المرتبطة بأبواب علوم خاصة، فالطبيعي مثلاً إنّما يقول في حد الجسم: إنّه جوهر ممتدٌّ في الأبعاد الثلاث، وإنّ نقيض كلّ ماء سائل، بعض السائل ليس بماء.

وأيضاً مما يترتّب على كون النسخة ((يتعلم فيه . . . )) أنّ المنطق إنّما يتعلّم فيه طرق إثبات المسائل لا نفس المسائل؛ إذ من المعلوم أنّ العلم إنّما يتناول في طياته طرق إثبات مسائله لا نفس مسائله فحسب، فمثلاً لا يُتعرّف في المنطق على الحد التام فقط، بل يتعرّف فيه على كيفيّة اكتساب الحد. فبناءً على هذه النسخة تكون عبارة: ((ضروب الانتقال)) في المتن محمولة على بيان وإثبات مسائل العلم لا نفس المسائل، وإلاّ لما استقام المعنى إنْ حُملت على نفس المسائل لما قدّمناه من أنّ نفس المسائل لا تبحث في العلم.

ومحصّل الكلام: أنّ حَمل النّسخة على لفظ ((يتعلم فيه. . )) يلزمه أمران: كون الضروب المقصودة ضروب الانتقالات الكلية، وأنّها في بيان إثبات المسائل لا نفس المسائل فحسب.

وإنْ بنينا على أنّ اللفظ المذكور في التعريف ((يتعلم منه. . . . . )) فسيكون المعنى أنّ المنطق نتعلم فيه ما ينفعنا في الانتقال بين الضروب الجزئية، وأنّ ما نأخذه من المنطق مسائلَه بغض النظر عن طرق إثباتها.

**المطلب الثالث:**

المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات أثار نكتةً فيما ذكره الشيخ الرئيس من تعريفه للمنطق بخصوص عبارة ((يتعلم فيه ضروب الانتقال. .

. )) حيث أوضح أنّ المصنف إنّما قال في تعريف المنطق: ((علم يتعلّم فيه ضروب الانتقال)) ولمْ يقل هو العلم بضروب الانتقال؛ لأنَّ المنطق إنّما هو علم غايته إصابة الفكر لا معرفة نفس المسائل، بل معرفتها مقصودة بقصد ثان؛ لكونها واقعة في طريق الفكر وتصحيحه، لذا ومن هذا الوجه لو قال في تعريفه هو: ((علم بضروب الانتقال)) لم يكن تعريفاً صحيحاً لخروجه عن الغاية والمقصود[1]. إلاّ أنّ كلام المحقّق الطوسي مُعارَضٌ من جهتين:

1. أنّ العلم ليس هو العلم بالغاية، بل العلم هو نفس مسائله، فمثلاً غاية علم النحو إصابة الكلام وتصحيحه، ولكن لم يَدّعِ أحدٌ أنّها عين حقيقته، ولم يُعرَّف حَقيقةً أنّه علمُ إصابة الكلام وتصحيحه.
2. أنّ المحقّق الطوسي قدس سرهُ قد اعترف في بحث سابق أنّ هذا التعريف هو تعريف للمنطق بحسب ذاته لا بحسب ما هو خارج عن ذاته كغايته، فكيف صحّ له أن يقول هنا: إنّ المنطق ليس علماً بضروب الانتقالات؛ لأن ضروب الانتقالات ليس فيها غاية؟! فمن الواضح أنّ المحقّق قد خالف ما التزمه أوّلاً.

**المطلب الرابع:**

الفاضل الشارح في شرحه على الإشارات والتنبيهات تَعرَّض لتعريف المصنّف بتساؤلات عدّة، ومن ضمن تساؤلاته ما نصه ((لِمَ لَمْ يقل: علمٌ يُتعرَّف منه ضروب الانتقال، كما قال في حدّ الطّب: علمٌ يُتعرَّف منه أحوال بدن الإنسان))؟

---

(1) انظر شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي: ج1، ص 18، وما نقلناه تقريراً لعبارته فراجع النص.

فأجاب «أنّه ذَكَر في كتاب الشفاء أنَّ المعرفة إدراك الجزئيّات والعلم إدراك الكلّيات، والقوانين المنطقيّة إنّما تفيد العلم بالانتقالات العقلية الكلّية من مبادئ مخصوصة إلى مطالب مخصوصة، ويكون ذلك أيضاً كليّاً، مثاله العلم بأنّ الجّسم محدث، وليس هذا الحكم العقلي في جسم مشخص ومحدث معين، بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث. فالمنطق علم، والمستفاد منه علم؛ لأنّ المستفاد منه أيضاً إدراك كلّي.

فأمّا الطب فإنّه عبارة عن تعليم حفظ الصحة وإزالة المرض، وذلك أمر كلّي، لكنَّ المستفاد من تلك التعليمات الكلّية حفظ صحة الأشخاص المعيّنة وإزالة أمراضهم، وتلك أمور جزئية وإدراكها هو المسمّى بالمعرفة.[1] والحق كما ذكر.

## الأمر الخامس: في كيفيّة انتخاب المواد

**قال الشّيخ: وأحوال تلك الأمور، وعدد أصناف ترتيب الانتقالات فيه وهيئته، جاريتان على الاستقامة، وأصناف ما ليس كذلك**

ما قدّمه المصنّف من أوّل ذكر التعريف إلى هذه العبارة كان كلاماً في ذكر الحركة الثانية الواقع فيها التّأليف والتّرتيب بين المفاهيم، وهاهنا أشار بقوله: «وأحوال تلك الأمور» إلى الحركة الأولى المعيّنة لأحوال المفاهيم العارضة عليها بعد تحليلها ذهنياً من كونها ذاتية أو عرضية، موضوعاً أو محمولاً، جنساً أو فصلاً وما ماثل ذلك المسمّات بالمفاهيم الثانية المنطقيّة[2]

(1) شرح الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي ج، ص16.

(2) المفاهيم الثانية المنطقية هي المفاهيم الكلّية الموجودة في الذهن فقط، ولكن من حيث دخولها في اكتساب المجهو ل التّصوري أو التّصديقي.

المعطية للمفاهيم من حيث هي استعداد للدخول في عملية الترتيب والتأليف، كدخولها في الحدّ أو في تأليف الحجج، فمثلاً لو اكتسب الذهن مفهوم الحيوان من حيث هو هو (طبيعي الحيوان)، ومفهوم الناطق كذلك (طبيعي الناطق) لَمَا أمكن أن يؤلِّف منهما تعريفاً مناسباً للإنسان؛ إذ لا يعلم أهُما ذاتيان فيؤلف حدّاً منهما أم عرضيان فيؤلف رسماً منهما؟ وهل يقيد الحيوان بالناطق أم يقيد الناطق بالحيوان؟ لجهله بأيهما جنس وأيهما فصل، فاحتاج أن يحللهما فيعرف ما يعرض هذه الماهيات من مفاهيم تمكِّنه من تأليف حدٍّ أو حجةٍ مناسبة للمطلوب، ففي المثال لو عرف ذاتيّةَ الحيوان والناطق وكون الحيوان جنس والناطق فصل أمكنه القول أنَّ الإنسان حيوان ناطق.

ومما ذكره المصنّف يُعلم أنّ على المنطقي أن يتعلم عدد أصناف التأليفات الصّحيحة وغير الصّحيحة.

وعند المنطقي أنَّ التأليفات الصائبة المفيدة للعلم بالمعنى الأخص منحصرةٌ بالحدّ التّام في التّصورات، والبرهان في التّصديقات. وما عداها لايفيد العلم الخاص، كالرّسم والتّعريف بالمثال والحدّ النّاقص والاستقراء والتّمثيل والخطابة والسّفسطة، لذا نرى أنّ المعلّم الأوّل لما ألَّفَ كتابه في المنطق، أردفه بكتاب الحد والبرهان للإشارة أنَّ المعتبر بالتّأليف خصوصهما دون غيرهما.

## تنبيه ورفع تهافت

أشار المصنّف فيما سبق أنّ الخطأ في التصورات غيرُ متصورٍ إلاّ أنّه في المقام عاد؟ وذكر أنّ من ضروب التّصورات ما هو ليس بصائب عند

الحكيم، كالتّعريف بالحدّ النّاقص والرّسم والتّمثيل، فكيف يمكن الجمع بين القولين؟

نقول: إنّ الفصل الممّيز للتصوّر عن التصديق هو الحكم، فالتصور خال من الحكم والتصديق واجد له، لذا قالوا: إنّ التصوّر ما كان واقعاً في جواب ما هو، والتّصديق ما كان واقعاً في جواب هل هو؛ لإفادة الأوّل التصوّر المحض دون الحكم والثاني معه.

والتصوّر الواقع في جواب ما هو لا معنى لوقوع الخطأ أو الصواب فيه؛ إذ المُسْتَفْهِم طالبٌ لحصول المعنى في نفسه، ولم تكن له سابقة معرفة به كي يحكم بخطئه أو صوابه، فاستحالَ تعلّقُ الصّواب أو الخطأ فيه.

إلاّ أنّ المُتصوِّر للمعنى له أن يسأل: أنّ ما تَصَوَّرَهُ هل هو موافق للواقع وما عليه الأمر أم لا؟

وهنا تأتي مرحلة تعلّق الصّواب والخطأ بالمورد؛ لأنّه إمّا أن يكون مطابقاً وصائباً أو غير مطابق وخاطئ. والمصنّف لمّا ذكر أنّ من صيغ التصور ما ليس بصائب كان نظره إلى هذه المرحلة من السؤال المتعلقة بالأمور المتصوَّرة لا في نفس التصوّر بمرحلته الأولى.

إن قلت: إنَّ مرحلة السؤال بـ(هل هو) تصديقيّة لا تصوريّة فصحّ وصفها بالصّواب والخطأ بلحاظ التّصديق بمطابقتها للواقع أو لا، ولم يكن وصفها بالصّواب أو الخطأ بلحاظ كونها تصّوراً.

قلنا: الحق كما ذكرت، إلاّ أنَّ متعلق سؤال (هل هو) نفسُ الواقع في جواب (ماهو)، وهذا النوع من الاتّحاد بينهما صَحح وصف التصوّرات الواقعة في جواب (ماهو) بالصواب والخطأ، لا بلحاظ كونها تصوراً صُرْفاً.

وبعبارة أخرى: أنّ المطابِق للواقع هو مقامُ الإثبات ـ الحكم ـ والحكم يتعلق بالقضيّة الحمليّة، فإن كانت القضيّة من الحمل الأولي، كان مفادها ثبوت المعنى لذي المعنى، أو الحدّ لذي الحدّ، وهو التّصور. وإنْ كانت من الحمل الشائع كان مفادها: ثبوت أحوال الموضوع للموضوع، وهو التصديق، فافهم ذلك جيّداً.

فالنتيجة ما نفي عنه الصواب والخطأ من التّصورات خصوصُ ما كان بمرحلة السؤال بما هو، وما أُثبِتَ له الصواب أو الخطأ خصوصُ ما كان بمرحلة السؤال بـ(هل هو). والاعتباران متغايران فلا تنافي في القول.

## الفصل الثاني؛
## في التحقيق والتأليف والترتيب

**قال الشّيخ: ((إشارة: وكلّ تحقيق يتعلّق بترتيب الأشياء حتى يتأدّى منها إلى غيرها، بل بكلّ تأليف))**

لمّا تقرر أنّ المنطق صناعة من الصّناعات الذهنيّة، غايته إنتاج القواعد الصّحيحة للتّفكير السليم أحوجَ ذلك قبل الدخول إلى صناعة المنطق التعرّف على أمرين بحسب ما تقتضيه الصناعات مطلقاً:

**الأمر الأوّل:** تَعلُّم المواد الداخلة في صناعة المنطق من حيث هي نافعة في تلك الصناعة لا مطلقاً.

**الأمر الثاني:** تَعلُّم كيفيّة التّأليف بين المواد بنحو موصل للمطلوب.

وهذان الأمران هما المطلب الكلّي الذي حاول المصنّف أن يُشير إليه في ضمن هذه الإشارة، لكن المصنّف قدّم على أصلِ مطلبهِ مطالبً ثلاث:

**المطلب الأوّل:** بيان معنى التّحقيق.

**المطلب الثاني:** بيان معنى التّرتيب والتّأليف.

**المطلب الثالث:** بيان النّسبة بين التّأليف والتّرتيب.

## المطلب الاول: بيان معنى التّحقيق

أنَّ الحق لغةً هو الوجود أو الثبوت فيكون معنى التحقيق إيجاد الشيء أو إثباته، ومنه يقال: محقّق لِمَنْ أوجَدَ المطالب أو كان مُثْبتاً لها.

## المطلب الثاني: بيان معنى التّرتيب والتّأليف

فالتّأليف على ضربين: تأليف مطلق، وتأليف مُعيَّن؛ والمطلق: تجميعُ الأجزاء وضمّ بعضها إلى بعض من دون قصدِ ترتيبٍ معيَّن خاصّ بينها، والمُعيَّن: هو جمعٌ بين الأجزاء بنحوٍ وقصدٍ خاص.

وأمّا الترتيب فأيضاً إمّا مطلق، وإمّا معيَّن، والمطلق: هو النسبة الوضعية الحاصلة بين الأجزاء المؤلفة مطلقاً، والمُعيَّن: هو النسبة الوضعية الحاصلة بين الأجزاء المؤلفة بنحو خاصّ لا مطلقاً.

والنسبة الوضعية بين الأشياء تنقسم إلى نسبة وضعية عقلية ونسبة وضعيّة حسّية. والنّسبة الوضعيّة العقليّة ما كانت متصوّرة بين المعقولات في مرتبة التعقل، المسمّاة بحسب اصطلاح الفلاسفة بالترتّب الطبعي؛ لكونه ملحوظاً بحسب الطّبع أو المرتبة العقليّة في مقام التّصور والذّات، كما يقال: الجنس متقدّم على الفصل، أي بالمرتبة العقلية ومقام الذات، أو كما يقال: إنَّ الموضوع متقدّم على المحمول أو العارض متقدّم على المعروض، فالمقصود ما كان بحسب المرتبة العقلية ومقام الذات.

والنسبة الوضعيّة الحسّيّة ما كانت حاصلة بين المحسوسات المسمّاة بالترتّب الوضعي ـ بحسب اصطلاح الفلاسفة ـ؛ لكونه ملحوظاً بحسب الجّهات السّت الوضعيّة بين الأمور المحسوسة، كالأمام الخلف والفوق والتحت وغيرها.

### المطلب الثالث: بيان النسبة بين التأليف والترتيب

مما تقدّم في تعريف التأليف والترتيب يظهر أنّ التأليف أعمّ مطلقاً من الترتيب، للزوم اشتراط النسبة في الترتيب دون التأليف على ما تقدّم، فكل ترتيب تأليف، وليس كلّ تأليف ترتيب.

**قال الشّيخ: ((فذلك التّحقيق يحوج إلى تعريف المفردات التي يقع فيها التّرتيب والتأليف لا من كلّ وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصلح أن يقعا فيها))**

وفي عبارته بيان للأمر الأول فبعد أن ثبت كون المنطق صناعة فكريّة يقع فيها تأليف وترتيب، أشار المصنف إلى أنّ المنطقيّ والمحقّق فيه يحتاج إلى أن يتعرف على أحوال المواد الداخلة في صناعته الفكريّة المتعلّقة بتأليفه وترتيبه على ما تقتضيه طبيعة الصناعات.

إلاّ أنّ ثمة سؤال في المقام حاصله: هل أنّ التعرُّف على أحوال المواد في الصناعة المنطقيّة تَعرُّفٌ عليها من جميع جهاتها وأحوالها أم تعرفٌ عليها بوجه ما؟

أشار المصنف إلى أنّ تعلُّم تلك المواد لا من كلّ وجهٍ، بل من وجهِ ما تكون خادمة لغاية الصناعة ووظيفتها، فالبنّاء مثلاً إنّما يعرف أحوال الحجر من حيث كونه داخلاً في البناء لا مطلقاً، فليس من شأنه التّعرّف على أنَّ الحجر جسم مركب من مادة وصورة أو كونه ممكناً وحادثاً زمانيّاً؛ لعدم ارتباط مثل هذه المعارف بصنعته، ولا تكون خادمة لها من هذه الجهة، لذا لما كان البحث المنطقي متعلّقاً بالمعقولات الثانية لم يبحثها المنطقي من حيث كونها معقولات أولى، ولا من حيث كونها معقولات ثانية فحسب، بل بَحَثَها

من حيث كونها معقولات ثانية ينتقل منها إلى مجهول تصوري أو تصديقي، أي بما هي نافعة لتكسّبهما. فالإنسان مثلاً يمكن أن يُبحث من جهات عدة، كجهة كونه معقولاً أوّلاً وحقيقة من الحقائق العينية، فيُسأل عنه: هل هو موجود في الخارج أم لا؟ وهل ماهية الإنسان أصيلة أم اعتبارية؟ وما ماثل هذا السنخ من الأسئلة الدائرة حول الحقيقة العينيّة للإنسان، وكذا يمكن أن يُبحث عنه من جهة كونه كلّياً في الذهن قابلاً للصدق على كثيرين، يمثل حقيقة نوعيّة لأفراده، وهو أخصّ من الحيوان، وهكذا مما ماثل هذا النوع من الأبحاث، وما يخص المنطقي هو البحث في الجهة الثانية دون الأولى؛ لكون الإنسان بهذا اللحاظ واقعاً في طريق الكسب المعرفي.

**قال الشّيخ: ((وذلك ما يحوج المنطقي إلى أن يُراعي أحوالاً من أحوال المعاني المفردة ثم ينتقل إلى مراعات أحوال التّأليف)).**

وفيه بيان الأمر الثاني وهو كيفيّة ترتيب الانتقالات في علم المنطق بالنحو المؤدي إلى تحصيل الغاية منه، وصرّح المصّنف أنّ أبواب علم المنطق لا تخلو عن أحد أمرين، إمّا بيان لأحوال المفردات أو بيان لأحوال التأليفات، ولبيان ذلك في الجملة نقول:

إنّ التّأليف في علم المنطق على نحوين: إمّا تأليف واقع بين المعاني المفردة أو تأليف واقع بين المعاني المركبة. والأوّل منها ما يسمّى بالتّرتيب الأوّل، وثانيها ما يسمّى بالتّرتيب الثّاني.

**والتّرتيب الأوّل:** ما كان واقعاً في الأقوال الشّارحة والقضايا، ويبحث فيه عن أحوال مفرداته بلحاظٍ صوري ومادي. والمقصود بالأحوال الصورية المفرداتُ المجرَّدةُ عن المواد كالكليةِ والجزئيةِ والجنسيةِ والنوعية وغيرها،

ويبحث عنها في باب إيساغوجي. وأمّا المقصود بالأحوال المادية، فالمواد التي تملئ قوالب الأحوال الصورية المتقدّمة، كأن يقال: كلّيٌ كالإنسان وجنس كالحيوان ونوعٌ كالنخل وعرضٌ كالبياض وهكذا...، ويبحث عنها بما يسمّى بباب المقولات.

**والترتيب الثاني:** ما كان واقعاً بين القضايا، ومحلّه القياس. وأيضاً يبحث فيه عن الأحوال الصورية والمادية للقضية، والمقصود بالأحوال الصورية الكم والكيف والجهة والحمل للقضيّة، وتُبحث في باب ما يسمّى بباب العبارة أو القضايا (بارارميناس)، وأمّا الأحوال المادية فالمراد بها مقدار ما تعطيه القضيّة من درجةٍ تصديقيةٍ، ككونها يقينيّة أو ظنيّة أو مشهورة وهكذا، وتبحث في أوّل باب الصناعات الخمس.

إذا تبيّن ذلك فلنا أن نجعل المنطق في تسعة أبواب:

**الباب الأوّل:** باب إيساغوجي، المتكفل بالبحث عن الأحوال الصورية للمعاني المفردة وكيفية التّأليف بينها.

**الباب الثاني:** باب المقولات المتكفّل ببيان الأحوال المادية للمعاني المفردة.

**الباب الثالث:** باب القضيّة أو العبارة المتكفِّل بالبحث عن الأحوال الصوريّة للقضايا، كالكم والكيف والجهة والحمل. وقد يبحث في آخره عن الأحوال المادية للقضية.

**الباب الرابع:** القياس

وأمّا من تبقّى من الأبواب ـ أي من الباب الخامس إلى الخامس إلى التاسع

ـ فسيكون البحث في كلّ واحدٍ منها في صناعة من الصّناعات الخمسة.

والمصنّف جارٍ على ما عليه المناطقة من تصنيف، فجاء النّهج الثاني في باب إيساغوجي، ولم يتعرَّض لبحث المقولات لاكتفائه بما أورده في منطق الشفاء وإلهيّاته، وعدم مدخليّته المباشر في المنطق، والنّهج الثالث والرابع والخامس في القضايا من حيث أحوالها الصوريّة، والنّهج السادس في الأحوال المادّية للقضايا، والنّهج السابع والثامن في القياس، والنّهج التاسع في البرهان، والنّهج العاشر في السفسطة، وباقي الصناعات الخمسة أوكلها إلى كتابه الشفاء.

هذا ما أورده المحقّق الطّوسي، وفيه نظر من جهات عدة:

**أوّلاً:** أنّ معنى البحث المادي ما كان بحثاً عن المعاني من حيث طبائعها، والبحث الصوري هو المتعلّق بترتيبها على الهيئة المطلوبة.

**ثانياً:** أنّ بحث المقولات لا يمثل البحث المادي الكلّي المنطقي، بل البحث الكلّي الفلسفي.

**ثالثاً:** أنَّ البحث في التّركيب الثاني، إنّما يتعلّق بحثه الصّوري في القياس والإستقراء والتمثيل، وبحثه المادي بالصناعات الخمس.

**رابعاً:** أنَّ هذا التقسيم لايشمل سائر أبواب المنطق المتعلّقة بالدّليل والصناعات الخمس.

والصّواب أن نقول: إنَّ التركيب الأوّل بين المفردات إمّا أن يكون في الأقوال الشارحة، ويُبحث عن أحوالها المادية في باب إيساغوجي، وعن أحوالها الصورية في باب الحدّ والرّسم ـ وقد بَحَثَ عنهما المصنف في

النّهج الأوّل والنّهج الثاني ـ، وإمّا أن يكون في القضايا، ويُبحث عن أحوالها الصّورية في باب العبارة من جهة الكم والكيف والجهة، وقد بَحث عنها في النّهج الثالث والرابع والخامس، وأحوالها المادية من حيث أنحاء وأسباب تعلق الاعتقاد بها في نفسها في النهج السادس.

أمّا التركيب الثاني فيبُحث عن أحواله الصورية في مبحث الحجج كما في النّهج السابع والثامن، وعن أحواله المادية في الصناعات الخمس، والتي أكتفى الشّيخ منها بباب البرهان في النّهج التاسع وباب المغالطة في النّهج العاشر.

هذا هو الضبط والتّحقيق المطابق لأبواب الكتاب وفصوله.

## الفصل الثالث؛
## ارتباط اللفظ بالمعنى

**قال الشّيخ: ((ولأنّ بين اللفظ والمعنى علاقة ما وربما أثّرت أحوال في اللفظ في أحوال المعنى)).**

عُقد هذا الفصل لبيان ما يتعلّق بمباحث الألفاظ كمقدّمة لـ: باب إيساغوجي، ولكن لقائلٍ أن يقول: إنّ غرض المنطقي متعلّق بالتّأليف والتّرتيب بين المعاني الحاصلة في الذّهن لتؤدّي إلى المعاني المستحصلة ـ على ماقدّمناه ـ فما مدخليّة مباحث الألفاظ في غرض المنطقي؛ كي يتعرّض لها في مقدمةِ مقصودهِ؟

نقول: قبل الجواب عن ذلك لابد من بيان مقدّمات:

### المقدّمة الأولى: للأشياء وجودات أربع

الوجود الأوّل: مرتبة الوجود الخارجي العيني كوجودنا ووجود الأشياء من حولنا. الوجود الثاني: الوجود الذّهني، كوجود التصوّرات المفهوميّة للأشياء الخارجيّة.

الوجود الثالث: الوجود اللّفظي كوجود لفظ إنسان.

الرابع: الوجود الكتبي كوجود كلمة إنسان مكتوبة

والوجودان الأوّل والثاني حقيقيّان؛ بمعنى أنّهما موجودان لا باختيارنا. والثالث والرابع اعتباريان؛ بمعنى أنّهما موجودان باختيارنا.

ولهذه الوجودات دلالات لبعضها على بعض في الجملة، فالوجود الذهني دالٌ على الوجود الخارجي العيني بدلالة طبعيّة حقيقيّة لا وضع فيها ولا اعتبار بل هو هيئة نفسيّة دالّة تكويناً على أعيانها الخارجية غيرُ قابلةٍ للاختلاف من شخص لآخر.

والوجود اللفظي دال وحاك عن الوجود الذهني للأشياء الخارجية بنحوِ دلالةٍ كائنةٍ بالوضع والاعتبار؛ لفقدان اللفظ الخصوصيّة الذّاتيّة المعيّنة لدلالته على خصوص معنى من المعاني، ومنه أمكن الدلالة على مفهوم واحد بأكثر من لفظ واحد بحسب ما تواطأ عليه المعتبرون، فمعنى الماء له من اللفظ الخاص ما يدل عليه في لغة العرب، وله ألفاظ أُخرى في اللغات الأخرى، كالفارسيّة والإنجليزيّة.

وكذا الوجود الكتبي حاك عن الوجود اللفظي حكاية اعتباريّة جعليّة قابلة للاختلاف تبعاً لاختلاف الأوضاع في اللغات على حد تعليل ما في دلالة الوجود اللفظي.

فظهر أنّ من الوجودات ما هو مدلول فقط، كالوجود الخارجي ومنها ما هو دالّ ومدلول، كالوجود الذهني والوجود اللفظي؛ إذ الوجود الذهني دال على الوجود الخارجي ومدلول عليه بالوجود اللفظي، والثاني دال على الوجود الذهني ومدلول عليه بالوجود الكتبي، ومنها ما هو دالّ فقط وهو الوجود الكتبي.

فممّا قدّمناه تحصّل في المقدّمة الأولى، أنّ ثمّة علاقة وإرتباطاً بين الوجود الذهني للأشياء وبين الألفاظ الموضوعة لها والدّالة عليها بالوضع.

**المقدّمة الثانية: كيفيّة استرجاع المعلومات الذهنيّة**

إنّ الإنسان إذا أراد استرجاع المعلومات الذهنية المُتَعَرَّف عليها سابقاً، فلا يخلو حاله من اتباع أحد طرق ثلاث؛ إمّا أن يذهب ويقف على سبب ارتسام الوجود الذهني المتمثّل بالوجود الخارجي ـ على ما قدّمناه ـ فمن أراد استذكار الماء يذهب إلى مصداق من مصاديق وجوده الخارجي، فيتذكّره، وإمّا أن يبحث في حافظته لاسترجاع ما كان قد علمه أوّلاً؛ إذ الحافظة مشتملة على جميع ما تَعَرَّفه الإنسان سابقاً، وإمّا أن يستحضر الألفاظ المرتبطة ارتباطاً وضعيّاً بالمعنى، والتي اشتهر استعمالها عنده بحيث أصبح من الارتباط بينهما ما إذا أحضر اللفظ كأنّما أحضر المعنى، وإذا أحضر المعنى كأنّما أحضر اللفظ بعينه. والحال أنّ الطريقة المتيسّرة لكونها أكثر سهولةً وأقل مؤنةً طريقةُ إحضار المعاني عن طريق إحضار ألفاظها لدى الأذهان.

فحاصل المقدّمة الثانية: أنّ استرجاع المعاني غالباً إنّما يكون عن طريق إحضار الألفاظ المرتبطة بها [1].

وبعد بيان المقدمتين يتضح الجواب عن السؤال المتقدّم، وحاصله:

لما ثبت أنّ ثمّة ارتباطاً بين اللفظ والمعنى، وأنّ استرجاع المعاني غالباً ما يكون بتوسّط الّلفظ، احتاج المنطقي أن يتعرّف أحوال الألفاظ كي يمنع وقوع الخطأ المحتمل وروده من جهة الّلفظ، إذ الإرتباط الحاصل بين الّلفظ

(1) هذا الاستحظار والاسترجاع الحاصل بسبب الألفاظ أعم من أن يكون استرجاعاً للنفس أو استرجاعاً لأجل النقل إلى الغير.

والمعنى قد يكون سبباً لانتقال الأخطاء من اللّفظ إلى المعنى، فمثلاً لو كان اللّفظ مشتركاً ولم تقم قرينة على المعنى المقصود لانتقل الخطأ الحاصل بسبب الاستعمال الموهم للفظ إلى المعنى، وبالتالي يؤدّي إلى نتائج فكريّة خاطئة. فغرض المنطقي أوّلاً وبالذات معالجة الأخطاء الفكريّة، لكن لمّا كان هذا الخطأ قد يتأتّى من جهة اللفظ احتاج إلى معالجة اللفظ على النحو الثاني وبالعرض.

**قال الشّيخ: ((فلذلك يلزم المنطقي أيضاً أن يراعي جانبَ اللفظ المطلق من حيث ذلك، غير مقيد بلغة قوم دون قوم إلاّ فيما يقلّ)).**

مقدار ما يجب على المنطقي تعرّفه من اللفظ، الأحوال العامة له، والمراد من الأحوال العامة للّفظ تلك الأحوال التي تلحق اللفظ بغضّ النظر عن اللغة المنتسب إليها، فمهما تعدّدت الألفاظ وتنوّعت من حيث اللّغات هناك جهات عامّة سارية عليها غير مختصّة بلغة من اللغات، ككونها مفرداً أو جملةً، والجملةُ تامة أو ناقصة، والتامة خبرية كانت أو انشائية، وكذا معاني المفردات منها متباينة أو مترادفة، مشتركة أو مختصة، كلّية أو جزئية، وهكذا بنحو عام لا مدخلية لخصوصية اللغة فيها.

نعم لا يبعد أن يُلاحظ المنطقي في بعض الموارد خصوصيّة اللغة المدوّن علم المنطق فيها، لما لها من تأثير على المعاني المستعملة في المنطق والمعتبرة من الجهات العامة للفظ إلاّ أنّ طريقة التعبير عنها في هذه اللغة لها أسلوبها الخاص، فمثلاً التّعبير عن العموم والإستغراق والطّبيعة من الموارد التي لا يستغني المنطقيّ عن استعمالها في مورد القضايا، إلاّ أنّ التعبير عن هذه المعاني في اللغة العربية لا يخلوعن خصوصيّات يلزم المنطقي معرفتها

بحسب عرف اللغة العربية، فعليه مثلاً أن يعرف عندما يقال: (الإنسان حيوان ناطق) أنّ الألف واللام مفيدة للعموم أم للاستغراق أم للطبيعة؟ وكذا مثل قوله تعالى: ﴿إنَّ الإنسان لَفِي خُسْرٍ﴾[1]، فكل واحد من احتمالات معاني اللام له أثر على المعنى المنطقي المقصود من القضية. ومثلُ هذا المورد طريقةُ دخول الألف على الرابط في القضيّة، ففي لغة العرب دخول حرف النفي قبل الرابط يعني سلب الحمل، ودخوله بعد الرابط يعني حمل السلب، وكم فرق بين المعنيين؛ إذ على الأوّل تكون القضية موجبة، وعلى الثاني تكون سالبة. وسيأتي تفصيله بإذنه تعالى.

وأيضاً مثل هذه الموارد (إمّا) المؤثرة في بيان معنى القضايا المنفصلة، ففي لغة العرب لها من المعاني والاستعمالات الكثيرة التي توجب اختلاط المعاني وعدم تمييز الجاهل لها، فتارة تستعمل للإباحة، كقولك: "تَعَلَّم أمّا الطب وأمّا الفلسفة"، وتارة للإبهام كقوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللهِّ إمّا يُعَذِّبُهُمْ وَإمّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2]، وأخرى تستعمل للتَخيير، كقوله تعالى: ﴿يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إمّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإمّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾[3]، وتستعمل للتفصيل كقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إمّا شَاكِراً وإمّا كَفُوراً﴾[4]. فوجب على المنطقي ـ في مثل هذه الموارد ـ مراعاة الخصوصيات اللغوية؛ كي يتسنّى له التّعبير الصحيح عن مقصوده.

---

(1) العصر: الآية: 2.

(2) التوبة: الآية: 106 .

(3) الكهف: الآية: 86.

(4) الانسان: الآية: 3.

# الفصل الرابع؛
# الموصل إلى التصوّر والتّصديق

## الأمر الأوّل: تقسيم الجهل إلى تصور وتصديق

**قال الشّيخ: ((ولأنّ المجهول بإزاء المعلوم، فكما أنّ الشيء قد يُعلم تصوراً ساذجاً، مثل علمنا بمعنى اسم المثلث[1]، وقد يعلم تصوّراً معه تصديق، مثل علمنا أنّ كلَّ مثلث فإنّ زواياه مساوية لقائمتين، كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور، فلا يتصوَّر معناه إلى أن يُتعرّف، مثل**

---

(1) مَثّلَ المصنف باسم المثلث دون ذات المثلث ؛ لأنّه أراد أن يشير إلى التصور المجرد عن التصديق، بيان ذلك: أنّ التعريف ينقسم إلى تعريف اسمي وتعريف ماهوي، والتعريف الاسمي ما يسمى بشرح الاسم، والتعريف الماهوي ما يسمى بالتعريف الحقيقي، والتعريف الاسمي ما يقع في جواب ما الشارحة والماهوي ما يقع في جواب ما الحقيقية، والسؤال بما الشارحة إنّما يكون قبل العلم بوجود الشيء وأمّا السؤال بما الحقيقية إنّما يكون بعد العلم بوجود الشيء؛ إذ لا يُسأل عن حقيقة الشيء مع عدم العلم بوجوده، فلمّا مثّل المصنف باسم المثلث دون حقيقته أراد أن يشير إلى مطلب ما الشارحة؛ لأن مطلبها مجرد عن التصديق، إذ هي سؤالٌ عن الشيء قبل العلم بوجوده ـ كما ذكرنا ـ وأمّا ما الحقيقية فلا تتعرى عن التصديق؛ لكون مطلبها واقع بعد العلم بوجود الشيء كما تقدم.

**ذي الاسمين والمنفصل[1] وغيرهما، وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يُتعلم مثل كون القطر قويّاً على ضلعي القائمة التي يوترها)).**

تقدّم منّا ذكر التّصور والتّصديق وتعريفهما فلا نعيد، والمصنّف هنا أراد أن يُشير إلى سبب انقسام الجهل إلى جهل تصوري وجهل تصديقي، فذكر أنّ الجهل لمّا كان مقابلاً للعلم بادله في موارده، فكما أنّ العلم تصوري وتصديقي كذلك الجهل منه جهل تصوري ومنه جهل تصديقي. والمراد بالجّهل التّصوري، الجّهل بمعنى الشيء، كمن جهل معنى اسم المريخ مثلاً، والمراد بالجّهل التّصديقي الجهل بالحكم على الشيء، كالذي يجهل أنّ الأرض كرويّة أو كونها تدور حول الشمس.

وبلحاظ آخر ينقسم الجّهل إلى جهل بسيط ومركب، والمراد بالبسيط منه عدم العلم بالشّيء أصلاً ممن شأنه أن يكون عالماً، والمراد بالمركب عدم العلم بالشيء على ما هو عليه بنفس الأمر والواقع مع اعتقاد نقيضه. ومنه يظهر أنّ الجّهل يقابل العلم على نحوين من أنحاء المقابلة، فتارة يقابله تقابل الملكة والعدم؛ وذلك في مورد الجهل البسيط؛ إذ هو خلو النّفس عن العلم لمن شأنه العلم والتّعلّم، ولذلك سمّي بسيطاً؛ إذ ليس له مقابلة للعلم إلاّ من هذه الجهة، وتارة يقابله تقابل التضاد وذلك في مورد الجّهل المركّب؛ إذ هو خلو النفس عن العلم بالواقع على ما هو عليه مع حلول ما هو ضد العلم وما هو مانع من حصوله، ومن هذا الباب سمّي بالجّهل المركّب، لأنّه يخالف العلم ويقابله من وجهين: أحدهما أنّ النفس خالية عن العلم، والثاني أنّها مع

(1) تركنا بيان المثالين لِما فيهما من التعقيد وكونهما مرتبطين بمصطلحات الرياضيات القديمة، واكتفينا بذكر أمثلة عصرية واضحة لدى الأذهان. ومن شاء فهم ما ذكره المصنّف من مثال، فعليه بمراجعة الرياضيات من الشفاء، وكذلك فعلنا في المثال اللاحق.

خلوّها عن العلم قد حدث فيها ما هو ضدّ العلم.

**تنبيه:** أنّ مقابلة الجهل المركب للعلم وكونه ضدّه هذا فيما لو أخذنا العلم بما هو مقيّد بالمطابقة للواقع فيكون الجهل المركب خارجاً عن العلم ومقابلاً له تقابل التّضاد، إلاّ أنّ للعلم اصطلاحاً آخر يطلق ويراد به ما هو أعمّ من ذلك، فتارة يطلق ويراد به مطلق الانكشاف أعمّ من أن يكون حصولاً أو حضوراً، وتارةً أخرى يراد به خصوص العلم الحصولي أعمّ من أن يكون تصوّراً أو تصديقاً، وثالثة يراد به مطلق الاعتقاد أعمّ من أن يكون ظنّاً أو جزماً وعندها يكون مرادفاً للتصديق، ورابعة يراد به خصوص الجّزم المانع من النّقيض وهو العلم اليقيني، وخامسة يراد به خصوص الجزم المطابق للواقع، وهنا يكون مقابلاً للجهل المركب تقابل التضاد، أمّا ما تقدّمه من معاني فخروج الجّهل المركب عنها غير صحيح. فالجهل المركب علم وإنْ خرج عنه بأحد الإطلاقات، ولا يضر به ذلك[1]، فإنّ الظن مثلاً خارج عن العلم

---

(1) هناك جملة من كلمات الأعلام مشيرةٌ إلى أنّ الجهل المركب من العلم، فمنها: ماورد في شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات ج 1، 244 حيث قال: ((قد ذكرنا في صدر الكتاب أنّ الظّن قد يطلق بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند إلى علته كاعتقاد المقلّد، وعلى الجوازم الغير المطابق، أعني الجّهل المركب، وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعاً)).

ومنها: ما ذكره صاحب المحاكمات في المصدر السابق حيث قال: ((إنّ الظّن يطلق على المعنيين الأوّل على مقابل اليقين. وبهذا المعنى يشمل الاعتقاد والجّهل المركب والظن الصرف. الثاني على غير الجازم الراجح وهو الظن)).

ومنها: ما ذكره صاحب التعريفات في ص36 (باب الجيم)، حيث قال: ((الجّهل المركّب هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع)).

ومنها: ماذكره صاحب كتاب تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ص458 حيث قال: ((واليقين هو اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا، اعتقاداً مطابقاً

بمعنى الجزم المانع من النقيض أو الجزم المطابق. ولا يضر به كونه حصة من العلم كما لا يخفى[1].

وكلّ ما ذكرناه كان بحسب الاصطلاح مطلقاً، وأمّا بحسب الاستعمال الشائع فلا يطلق لفظ العلم ـ أصلاً ـ، إلاّ على الاعتقاد المطابق للواقع، لاسيّما الثابت منه والحاصل بالبرهان.

**تنبيه:** في متن عبارة المصنف اختلاف يوجب تساؤلاً حاصله: أنّه في مورد الجهل التصوري قال: ((فلا يتصوّر معناه إلى أن يتعرّف))، وفي مورد الجّهل التّصديقي قال: ((قد يجهل من جهة التّصديق إلى أنّ يتعلّم)). فاستعمل لفظ التّعرف مع التصور، ولفظ التّعلم مع التصديق، فما الموجب للتفريق بينهما؟

وفي الجواب نقول: أنّ ثمّة فروقاً بين العلم والمعرفة نذكر بعضها:

1. أنّ العلم يتعلق بالكلّيات والمعرفة تتعلق بالجزئيات، فيمكن أن يقال ـ بهذا اللحاظ ـ: علمت أنّ كلّ شيء مخلوق لله، وعرفت أنّ

---

لنفس الأمر غير ممكن الزوال. فبالقيد الأوّل يخرج الظنّ، وبالثاني الجهل المركّب، وبالثالث اعتقاد المقلّد)). فلولم يكن الجّهل المركب علماً لما احتاج إلى قيد لاخراجه. ومنها: ما ذكره صاحب المنظومة في شرح المنظومة: ج1، ص 323 حيث قال: ((وحد اليقين وتعريفه وهو القطع والبت أي اليقين مساوقهما أنّه تصديق جازم مطابق ثابت، فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والتخيّل والتوهم وسائر التصورات، وباعتبار الجزم خرج التصديق الظنّي، وباعتبار المطابقة خرج الجّهل المركّب وباعتبار الثبات التقليد)).

(1) إذا تبين أنّ الجّهل المركّب من العلم بمعنى من المعاني فينبغي أن يكون تعريفه بما يشعر بذلك على ما هو وارد في كتاب التعريفات: ص36 (باب الجيم)، حيث قال: ((هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق للواقع)).

زيداً قائم.

2. أنّ المعرفة تتعلّق بالعلم المسبوق بالعدم على الإطلاق أو المسبوق بالعدم بعد وجوده، ومثال الأوّل معرفة أحدنا أنّ كلّ معصوم لا يخطيء، بعد أن لَمْ يكن يعرف ذلك أصلاً، ومثال الثاني هو أن يعرف ذلك لكن نسيه ثم تذكره فيقال له عرف.

3. أنّ المعرفة تتعلق بالبسائط، والعلم يتعلق بالمركبات؛ فبهذا اللحاظ ـ يقال: ((عرفت الله))، ولا يقال: ((علمته))، و((علمت الجّسم)) ولا يقال ((عرفته)).

فالمصنّف كان ملاحظاً للفرق الثالث بين العلم والمعرفة فخص التصوّر بالمعرفة ؛ لأنّه بسيط وخص التصديق بالعلم ؛ لأنّه مركّب.

## الأمر الثاني: في كاسب التصور والتصديق

**قال الشّيخ: ((فالسلوك الطلبي منّا في العلوم ونحوها إمّا أن يتجه إلى تصوّر يستحصل، وإمّا أن يتجه إلى تصديق يُستحصل. وقد جرت العادة بأن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حد ومنه رسم ونحوه، وأن يُسمّى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجة، فمنها قياس، ومنها استقراء ونحوه)).**

إنّ العلوم المستحصلة إمّا أن تكون علوماً تصورية، وإمّا أن تكون علوماً تصديقيّة، ولا ثالث في البين. والنافع في اكتساب التصوريّة منها هو ما يسمّى بالقول الشارح، وينقسم إلى حدّ ورسم. والكلّ سيأتي بيانه في آخر النهج الثاني تفصيلاً باذنه تعالى فانتظر.

والمراد من نحو الحدّ والرّسم في عبارة المصنّف التعريف بالمثال أو التعاريف اللّفظية وشرح الاسماء.

والنافع في اكتساب التصديقية منها هو ما يسمّى بالحجّة، وتقسم إلى قياس واستقراء. والمراد بنحوه هو التمثيل، والكلّ سيأتي بيانه تفصيلاً بإذنه تعالى.

## الأمر الثالث: كلّ علم كسبي مسبوق بعلم كائن قبله

**قال الشّيخ: ((ومنها يصار من الحاصل إلى المطلوب، فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلاّ من قبل حاصل معلوم)).**

أي ومن الطّرق الموصلة للتّصور أو التّصديق نصل من المعلومات الحاضرة عندنا إلى المطلوب المراد تحصيله، فما ينبغي تهيئته للعلم والتعلّم أمران:

**الأمر الأوّل:** المعلوم الحاصل أوّلاً الذي يقع في طريق التوصّل إلى المطلوب، وينبغي أن يكون معلوماً بوجه يكون مؤدياً إلى ما بعده من المطلوب.

**الأمر الثاني:** كيفيّة التأليف بين المعلومات الحاضرة بنحو ما تؤدي إلى المطلوب؛ إذ مجرد المعلومات الحاصلة في الذّهن لا تنفع تحصيلاً إنْ لَمْ نَتعرف على كيفية تأليفها وترتيبها بنحو موصل للمطلوب، وإلاّ لو كان مجرد وجود المعلومات والقضايا البديهيّة في الذهن كافياً لاكتساب المعلومات المجهولة لكان كلّ إنسان عالماً بكل علم، وليس الأمر كذلك.

ثم أشار المصنف في ذيل العبارة إلى قاعدة في فنّ التعلّم أو التّحصيل،

حاصلها: أنّه ما من علم كسبي إلاّ وهو مسبوق بعلم كائن قبله[1]. وقد أشكل الفخر الرازي في كتابه المُحصّل على هذه القاعدة بما حاصله أنّ النفس في بداية نشوئها جاهلة فكيف تعلمت؟

**وللجواب نقول:** إنّ النفس وإنْ كانت جاهلة بكل علم حصولي في أوّل نشأتها إلاّ أنّ لها علماً حضورياً بنفسها وبشؤون نفسها، وَمَنْ عَلِمَ الشيء علم بلوازمه، ومن لوازم علمها بنفسها علمها بأنّ لها قابليّة العلم والتعلم، ومنه تنبثق النفس انبثاقاً فطريّاً لتسخير الحواس الخمس الظاهرة، لإدراك ما حولها بادراك حسي أوّلي ثم يترقّى إلى ما شاء الله مما آتاها. فالعلم الأوّل للتعلّم إدراك النفس لحالها أنّ لها قابليّة العلم والتعلّم، وهو علمٌ حضوريٌّ فطري حاصل للنفس آن نشؤها.

**قال الشّيخ: (( ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم، إلّا بالتفطّن للجهة التي لأجلها صار مؤدّياً إلى المطلوب))**

فالمعوم من حيث حصوله لا يكون إلّا وجوداً ذهنياً مباين لغيره من الوجودات الذهنيّة الأخرى، ولا يكون مرتبطاً بها أو ماهو مطلوب تحصيله من المفهومات غير المحصّلة. نعم إذا لوحظ من حيث تلك الأحواتل الموصلة، سواء الاحوال المرتبطة بالمفردات على ما أشار إليه المصنّف، أو الاحوال المرتبطة بالتأليف والترتيب والهيئة، تصوّريا كان ذلك المعلوم أو تصديقيّاً، وبها يتحقّق كونه موصلاً ومؤدّياً للمطلوب، كما لو لوحظ الإنسان كونه كلّياً، نوعاً، والناطق فصلاً، والحيوان جنساً، مع ملاحظة التأليف بينهما

---

(1) قال في البرهان من الشفاء: ص57 الفصل الثالث: ((في أنّ كلّ تعليم وتعلم ذهني فبعلم قد سبق)).

والترتيب، بتقديم الأعمّ وتأخير الأخصّ، واختيار الذاتي منها لتأليف هيئة الحدّ، وهكذا في الموصل للتصديق.

## الفصل الخامس؛
## الدّلالة وأقسامها

**قال الشّيخ: ((فالمنطقي ناظرٌ في الأمور المتقدّمة المناسبة لمطالبه. وفي كيفيّة تأدّيها بالطالب إلى المطلوب المجّهول، فقصارى أمر المنطقي إذن أن يعرف مبادئ القول الشارح، وكيفية تأليفه، حداً كان أو غيره، وأن يعرف مبادئ الحجة وكيفية تأليفها، قياساً كان أو غيره، وأوّل ما يفتتح به منه فإنّما يفتتح من الأشياء المفردة التّي يتألّف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما، فلنفتتح الآن ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى)).**

كل ما ذكره المصنّف قد تقدّم ذكره فلا نعيد. إلاّ أنّه وقبل الدخول في الفصل السادس في بيان كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى، سنقف على بيان معنى الدّلالة بشكل عام وبيان أقسامها، وأنّ دلالة اللفظ على المعنى تحت أيِّ نوعٍ من أنواع الدلالة تندرج لِما في ذلك من أهميّة عامّة للتّفكير بغض النظر عن باب إيساغوجي، كما أنّ لبعض الأقسام ـ مّما لم يذكرها المصنّف ـ منفعةً لبيان المصطلح المستخدم في ضمن دلالة اللفظ على المعنى، على ما سيأتي باذنه تعالى، فنقول:

## تعريف الدّلالة:

المراد من الدّلالة الكاشفيةُ الحاصلة من شيء لشيء آخر، فإنْ كان العلم بشيءٍ يؤدي إلى العلم بشيء آخر كان الأوّل كاشفاً ودالاً، والثاني مُنكشفاً ومدلولاً، ونفس الانكشاف الحاصل والانتقال من الشيء الأوّل «الكاشف أو الدّال» إلى الشيء الثاني «المُنكشف أو المدلول» هو معنى الكاشفيّة والدلالة المصطلحة.

فالدّلالة: ((هي الانتقال من العلم بشيء إلى العلم بشيء آخر)).

وهذا الانتقال مشروط بوجود التلازم الخارجي بين الدال والمدلول، وانكشافُه لدى الأذهان. فمن علم بوجود النار وعلم أنّ ثمَّة تلازماً خارجيّاً بين النار والحرارة علم بوجود الحرارة قطعاً، ولا يكفي للانتقال علمُهُ بوجود النار من دون وجود تلازم خارجي بين النار والحرارة، أو وجد التلازم بينهما لكنّه لا يعلم بتلازمهما؛ إذ حصول الانتقال في الدّلالة مشروطٌ بالعلم بوجود الدال والعلم بتلازمه مع المدلول خارجاً، فلوكان بين النار والحرارة تلازم في الخارج ـ كما هو كذلك في الواقع ـ بحيث كلّما وجدت النار وجدت الحرارة معها، لكنّنا لم نكن نعلم بهذا النحو من التّلازم، فإنّ العلم بوجود النار لا يوجب العلم بوجود الحرارة؛ إذ وجود الملازمة واقعاً لا يوجب العلم بوجود الحرارة عند العلم بوجود النار، بل لابد من العلم بذلك، ومثله فيما لوكنّا نعلم بالملازمة بينهما واتفق وجود النار في الخارج، لكنّنا لم نعلم بوجودها خارجاً فلا يوجب ذلك علمنا بالحرارة؛ لأنّ العلم بوجود الحرارة ليس مُسبَّباً عن وجود النار، وإنّما هو مسبَّبٌ عن العلم بوجود النار «الكاشف أو الدّال».

## أقسام الدّلالة:

للدّلالة أقسام عدّة يمكن لحاظها بملاكات مختلفة إلاّ أنّ ما يهمُّنا منها ما كان بملاك منشأها وطبيعة الملازمة بين طرفيها ـ الدّال والمدلول ـ، فتارة تكون الدّلالة بين شيئين ناشئة عن الوضع والاعتبار، وتارة تنشأ عن اقتضاء الطبع لها، وتارة أخرى تنشأ عن اقتضاء العقل. وتسمّى الأولى بالدّلالة الوضعيّة، كعلامات السير الموضوعة على الطرق والإشارات التي يستعملها روّاد السفن والطائرات للتّفاهم فيما بينهم أحياناً والرسوم الموضوعة على الأجهزة لبيان معنى التّشغيل أو الإطفاء أو التّوقف وهكذا، ومنها الألفاظ الموضوعة للدلالة على معانيها، فكل هذه الدّلالات ناشئة عن وضع واصطلاح بين المتفاهمين.

وتسمى الثانية بالدلالة الطّبعية، كالطّباع الصادرة من الإنسان عند عروض أسبابها، كقول «أخ» عند التوجع أو «أف» عند التّضجر أو التثاؤب عند النعاس، ففي جميعها يحدث الدّال عند عروض المدلول من دون قصدٍ وإرادةٍ تبعاً لمقتضى الطّبع الموجود.

وتسمّى الثالثة بالدّلالة العقليّة، كدلالة الدخان على وجود النار، أو دلالة الضوء على مصدره المضيء، أو دلالة الأثر على المؤثر مطلقاً.

وهذه الدلالة منحصرة التحقّق بين العلة ومعلولاتها أو بين معلولي علّة واحدة [1].

---

(1) اقتصرنا في بيان أنواع الدّلالات على ذكر تعريفها ومثالها، وبيان ملاك موردها وتركنا الإطالة في تعليلات تسميتها مثلاً، واختلاف القوم بذلك، أو بيان النقض والإبرام في تعريفاتها، أو ذكر ما أمكن من تقسيماتها، على ما بيّنه قوم من المتكلمين في مطولاتهم، كالمطالع والسلم

ومقصودنا من هذا البيان الدّلالة الوضعيّة، وتنقسم إلى قسمين:

الأوّل دلالة وضعيّة لفظيّة؛ إذا كان الدال لفظاً، كدلالة لفظ الماء على معناه، الثاني دلالة وضعية غير لفظية؛ إذا كان الدّال غير لفظ، كدلالة الإشارة الحمراء على الخطر والإنذار أو التوقف.

وأيضاً مقصودنا من هذين القسمين خصوص الدلالة الوضعية اللفظية؛ لِمَا لّلفظ من دخل في بيان المعاني ومقدار التأثير عليها، وبالتالي انعكاسها على صحة تأليف المعاني مُعرفاً كان أو حجّةً.

وشروح الشمسية وغيرها. وسراقتصارنا على ذلك هو أنّ المنطقي إنّما أورد بحث الدّلالات لما له من مدخليّة في بحث التعريف بمقدار بيان دلالة اللفظ على معناه الداخل في تركيب المعرِّف، وهذا المقدار يكفيه ذكر الدّلالة الوضعية للألفاظ فقط وما زاد عنها يعدّ فضلاً عن أصل البحث.

## الفصل السادس؛
## أقسام الدلالة اللفظيّة

**قال الشّيخ: ((اللّفظ يدلّ على المعنى، إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللّفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه، مثل دلالة المثلّث على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع، وإمّا على سبيل التّضمن بأن يكون المعنى جزء من المعنى الذي يطابقه، مثل دلالة المثلّث على الشّكل، فإنّه يدل على الشّكل لا على أنّه اسم الشّكل، بل على أنّه اسم لمعنى جزئه الشكل، وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام، بأن يكون اللّفظ دالاً بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره، كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ السقف على الحائط، والإنسان على قابل صنعة الكتابة)).**

دلالة اللّفظ على المعنى من قبيل الدّلالة الوضعيّة المتواضع عليها أهلها، وتصالحوا على أنّ هذا اللّفظ مربوط بهذا المعنى ودال عليه، وهذا التّصالح والدّلالة يُعبّر عنه بمقام الوضع والجعل، وأمّا مقام الاستعمال فلم يكن الحال فيه موافقاً لنحو الدّلالة الوضعيّة ومقام الوضع دائماً، بل توسَّع الناس في استعمالهم للّفظ على أنحاء ثلاثة:

**الأوّل:** يكون اللّفظ في مقام الاستعمال على ما عليه في مقام الوضع، كدلالة لفظ الكتاب أو لفظ البيت على ما وضع له، فالأوّل يدلّ على الأوراق والغلاف وما فيهما، والثاني يدلّ على أجزاء البيت بأجمعها.

**الثاني:** يكون اللّفظ في مقام الاستعمال دالًّا على ما هو في ضمن مقام الوضع وجزئه، كدلالة لفظ الكتاب على أوراقه فقط، أو غلافه فقط، أو كدلالة لفظ البيت على الحائط منه.

**الثالث:** يكون اللّفظ في مقام الاستعمال دالًّا على ما هو خارج عن المعنى الموضوع له، لازماً له مستتبعه استتباع الرّفيق اللازم الخارج عن ذاته كدلالة السقف على الحائط ودلالة الفصل على الجنس.

والنحو الأوّل من الاستعمال يمسمّى بالدّلالة المطابقيّة، والنحو الثاني بالدلالة التضمنيّة، والنحو الثالث بالدّلالة الالتزاميّة.

وينبغي الإلتفات إلى أنّ ثمّة ... علاقة بين هذه الأنحاء الثّلاثة من الاستعمالات أو ما أسمّيناها بالدلالة المطابقيّة والتضمنيّة والالتزاميّة، حاصله: أنّ الدّلالتين التضمنيّة والالتزاميّة لا ينفك تصوّرهما عن تصوّر الدلالة المطابقيّة؛ لأنّهما متفرعان عليها؛ إذ لا يتصور معنى التضمّن إلاّ بعد معرفة الكلّ، ومعرفة جزئه، وكذا لا يمكن التوصل إلى الخارج اللاّزم إلاّ بعد معرفة نفس الملزوم. فكلاهما لزم المعنى المطابقي دون العكس. ومنه قالوا: إنّ الدّلالة المطابقيّة هي الدّلالة الوضعيّة الصرفة. وأمّا الدّلالتان التضمنيّة والإلتزامية فمشتركة بين الوضع والعقل، فبالوضع نتعرّف على الدّلالة المطابقيّة فيهما، وبالعقل ننتقل من المعنى المطابقي إلى الجزء أو الخارج، ففي دلالة الكتاب على الورق فقط نتعرف أوّلاً بالمطابقة الوضعية

على دلالة الكتاب على المجموع، وبالانتقال العقلي ننتقل من الكلّ إلى الجزء ثانياً، وكذا في دلالة السّقف على الحائط؛ إذ بالمطابقة نتعرّف أوّلاً على دلالة السقف على ما وضع له ثمَّ ننتقل بالعقل ثانياً إلى ما هو خارج عنه لازم له في وجوده، وهو الحائط في المثال.

**إيراد وجواب:**

ذهب الفخر الرازي إلى مهجوريّة الدلالة الالتزاميّة، حيث قال:

**((فظاهر من هذا أنّه ليست العلّة في مهجوريّة دلالة الالتزام كونها عقليّة وإلاّ لوجب أن يَصير التضمّن أيضاً مهجوراً، بل السّبب في ذلك أنّه لو اعتبر دلالة اللّفظ على لوازمه لكان لا يخلو إمّا أن يدلّ على جميع لوازمه، أو على اللّوازم البيّنة. والأوّل محال، وإلاّ لزم أن يكون للّفظة الواحدة دلالة على معان غير متناهية؛ لكون اللّوازم غير متناهية، والثاني باطل أيضاً؛ إذ من الجّائز أن يكون اللاّزم الذي يكون بيّناً عند شخص أن لا يكون بيّناً عند غيره. وإذا اختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأحوال لا جرم لا يصلح للتّعويل))**[1].

وللجواب نقول: إنّ المراد من اللاّزم هو اللاّزم البيّن الأخص لا مطلقاً، وهو معلوم لكلٍّ من عرف المطابقة في الوضع، ومن جهله فلجهله بأصل المطابقة، لا لأنّه لا يُعلم من حيث هو لازم. فمن عرف ماهية الإنسان عرف كونه ضاحكاً قابلاً للتّعلم، وهكذا...

وليس لنا كلام مع من جهل أصل العلم أو من هو ليس بمتعلّم؛ إذ

---

(1) شرح الإشارات والتنبيهات، للفاضل الفخر الرازي: ج1، ص33.

العلوم ولوازمها تقاس على أهلها لا مطلقاً.

ثم إنّه من الغريب أنّ الفاضل الشارح[1] قد صرّح في كتابه شرح الإشارات: أنّ الجّدل والخطابة من العلوم مع أنّ المستعمل فيها في باب التصورات منحصر في الحدود والرسوم النّاقصة والتّمثيل، وما هي إلاّ من قبيل الدّلالة الالتزامية لا غير، كما لا يخفى.

(1) شرح الإشارات والتنبيهات، للفاضل الفخر الرازي: ج1، ص.

## الفصل السابع؛
## في المحمول

**قال الشّيخ: ((إشارة، إذا قلنا: إنّ الشّكل محمول على المثلّث، فليس معناه أنّ حقيقة المثلّث هي حقيقة الشّكل، ولكن معناه أنّ الشّيء الذي يقال له: مثلّث، فهو بعينه يقال له: أنّه شكل، سواء كان في نفسه معنى ثالثاً، أو كان في نفسه أحدهما)).**

في ما ذكره المصنّف إشارة إلى كيفيّة استفادة المعنى من الحمل في القضايا وكيفيّة مؤدّى حمل المحمول على موضوعه فيها؟

ومقتضى طبيعة هذا البحث أن يرد بعد تمام مباحث الألفاظ وكيفية دلالتها، بل ينبغي أن يرد بعد تمام بيان انقسام الكلّي إلى أقسامه، وطبيعة النسب بينها، وكيفيّة حمل بعضها على بعض، إلاّ أنّ المصنّف قدّمه لِما قصد من بيان أنّ إطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل، بل هو ضرب من ضروب الانتقال.

ولبيان مطلب الحمل وبعض تقسيماته نقول:

الحمل هو الوصف والإخبار والإسناد لغةً، وبمعنى الإيجاب أو الهوهوية والإتّحاد اصطلاحاً. ومعناه أنّ هذا هو ذاك أو ما صح أن يقال عليه الموضوع

صحّ أن يقال عليه المحمول، فإذا قلنا: (أ) يحمل عليه (ب) فمعناه أنّ بين (أ) و(ب) اتّحاد، وأنّ (أ) هو (ب) وأنّ ما يقال عليه (أ) يقال عليه (ب)، وليس المراد من الحمل اتّحاد معنى الموضوع والمحمول، وإلاّ لَما صحّ الحمل إلاّ بين الاسماء المترادفة، وليس الأمر كذلك كما ترى. ثمّ لا يخفى أنّ صحّة الحمل والاتّحاد بين أمرين مشروطة بانْ يكون بينهما تغاير من جهة واتّحاد من جهة أخرى؛ إذ بالتّغاير يصحّ فرضهما اثنين، وبالاتّحاد يصح الحمل بينهما. وما ليس كذلك لا يصح الحمل بينهما، فلا يحمل الشيء على نفسه، ولا يحمل المتغاير تماماً من كلّ جهة على مغايره.

والحمل بأحد ملاكاته يُقسم إلى حمل مواطاة أو ما يسمّى بحمل هو هو، وحمل اشتقاق وحمل ذو هو، وما أراد المصنّف بيّانه هنا هو حمل المواطاة أو حمل هو هو، وهو الأصل في الحمل، ومثاله أن يقال: الضّاحك ناطق أو الإنسان ناطق أو النّاطق إنسان. والمثال الأوّل صحّ الحمل فيه بين الضّاحك والنّاطق؛ لكونهما متغايرين بالنّطق والضّحك مع اتّحادهما بشيء ثالث غيرهما وهو الإنسان، لذا ذكر المصنّف: " ((**أنّ الشيء. . . . . سواء كان في نفسه معنى ثالث**)) " أي ما به الاتّحاد بين المتغايرين معنى ثالث غيرهما. والمثال الثاني والثالث صحّ الحمل فيهما لتغاير الإنسانيّة والنّاطقيّة فيهما مع اتّحادهما بشيء هو أحدهما وهو الإنسان في المثالين من حيث هو مجرد عمّا به التغاير إلا أنّه في الأوّل موضوعاً، وفي الثاني محمولاً. وهذا ما قصده المصنّف بقوله: " ((**وأنّ الشيء. . . . أو كان في نفسه احدهما**))[1].

---

(1) ممّا أوضحه الشّيخ من أنّ كون الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في حمل المواطاة إمّا أن يكون أمراً ثالثاً غير الموضوع والمحمول أو يكون أحدهما فقط، إمّا الموضوع وإمّا المحمول، نعلم أنّ المصداق لما به الاتحاد إمّا أن لا يكون مصداقاً بالذّات للموضوع والمحمول أصلاً،

وأمّا حمل الاشتقاق فكالحمل بين الإنسان والضّحك، فلا يقال: الإنسان ضحك، بل يشتقّ من الضّحك ما يصح حمله على الإنسان، فيقال: الإنسان ضاحك، لذا سمّي بحمل الاشتقاق؛ لكونه لا يتأتّى إلاّ بعد الاشتقاق مما يراد حمله.

وأمّا حمل ذو هو، فكمثل قولك: الإنسان ذو ضحك، ولا يقال الإنسان ضحك على ما مر.

---

كقولنا: النّاطق ضاحك أو يكون مصداقاً بالذّات لأحدهما دون الآخر، كالضّاحك إنسان أو الإنسان ضاحك؛ وسر ذلك راجع إلى أنّ التّباين المفهومي يلزمه نوع من التباين المصداقي وإلاّ لزمت السفسطة. ومنه يعلم بطلان قول من زعم أنّ الوجود والماهية لهما مصداق واحد بالذّات في الخارج بحيث بذاته يصدق عليه وجود وبذاته يصدق عليه ماهية.

## الفصل الثّامن؛
## في اللّفظ المفرد والمركّب

**قال الشّيخ: ((إشارة ، اعلم أنّ اللّفظ يكون مفرداً وقد يكون مركّباً، واللّفظ المفرد: هو الّذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه، مثل تسميتك إنساناً بعبد الله، فإنّك حين تدلّ بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبداً شيئاً أصلاً، فكيف؛ إذا سمّيته بعيسى. بلى في موضع آخر قد تقول: عبد الله، وتعني بعبد شيئاً، وحينئذ عبد الله نعت له، لا اسماً وهو مركّب، لا مفرد))**

إنّ اللّفظ في اللّغة صوتٌ مشتملٌ على بعض الحروف الهجائية، ويقسم إلى قسمين: لفظ مهمل ولفظ مستعمل، والأوّل مثل ديز، والثاني مثل زيد. واللّفظ المستعمل ما كان موضوعاً بحسب تلك اللغة لمعنى من المعاني بعينه. والوضع: جعلُ اللفظ بإزاء المعنى، ويتفرّع منه دلالتان، الدّلالة الوضعيّة والدّلالة الاستعماليّة، ومعنى الدّلالة الوضعية ما يُفهم من اللّفظ عند سماعه بعد العلم بالوضع، وأمّا الدّلالة الاستعماليّة فهي إطلاق اللّفظ وإرادة المعنى بحسب استعماله. ومنه يظهر أنّ الدّلالة الوضعية تتعلّق بالمستمع والدّلالة الاستعمالية تتعلق بالمتكلّم وكيفيّة إرادته للمعنى المقصود من لفظه.

إذا علمت ما قدّمناه فاعلم أنّ اللّفظ من حيث هو ينقسم إلى مفرد ومركّب، والمراد بالمفرد: مالا يدل جزؤه على معنى أصلاً، كقولك محمّد، فإنّ أجزاء اللّفظ فيه لا يدلّ الواحد منها على شيء من مدلوله، والمركّب: ما يدلّ جزء لفظه على جزء معناه، كقولك: ((محمّد رسول الله))، فإنّ كلّ جزء من هذا اللّفظ يدلّ على معنى مخصوص بعينه، فلفظ محمّد يدلّ على عَلَم وشخص بعينه، ورسول يدل على معنى مخصوص وهو المبعوث بالرسالة، ولفظ الجّلالة يدلّ على معنى الذّات المقدّسة تعالى شأنه. وما أوردناه من معنى المفرد والمركب وارد عن التّعليم الأوّل، وقد أُرد عليه إيراداً وأُدخل عليه تعديلاً، حاصله: أنّ تعريف المفرد بما لا يدلّ جزؤه على معنى أصلاً، منقوض بعبد الله عَلَما لشخص، فأنّه مفرد إلاّ أنّ جزئه يدلّ على معنى ما، فعبد يدلّ على العبوديّة ولفظ الجّلالة يدلّ على معناه أيضاً، فأدخلوا تعديلاً على تعريف المعلّم الأوّل بأن عرفوا المفرد: ((ما لا يدلّ جزئه على جزء معناه)) أو عرّفوه: ((هو الّذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه)) على ما عليه المصنّف في المتن.

والحقّ أنّ ما ذكره المعلّم الأوّل من تعريف غير قاصر عن أداء المعنى الصحيح للمفرد من دون صحة أيّ اعتراض عليه، ولا هو بحاجة إلى أي تعديل. ولبيان ذلك نقول:

المفرد على نوعين: مفرد حقيقي في أصل الوضع والدّلالة الوضعية، بحيث إذا أُطلق يتبادر منه معناه الموضوع له، كمحمّد على ما بيّناه في المثال، ومفرد استعمالى تابع للدّلالة الاستعماليّة بحسب قصد المتكلّم، كعبد الله علماً لشخص، ولا ثالث لهذين القسمين. فما أُورد كنقض على تعريف

المعلّم الأوّل «عبد الله» أمّا أن يراد استعماله بحسب الدّلالة الاستعماليّة أو بحسب الدّلالة الوضعيّة، فعلى الأوّل لا إشكال بأنّه مفرد ولا نحتاج إلى قيد زائد على تعريف المعلّم الأوّل لإخراجه؛ إذ عبد الله لا يدلّ الجزء فيه على معنى أصلاً بحسب الدّلالة الاستعماليّة؛ إذ منظور المُستَعْمِل أنّ المجموع لفظ واحد لا غير في حال استعماله، وعلى الثاني لا يكون الاّ مركّباً؛ لدلالة أجزائه كلّ منها على معنى بحسب أصل الوضع، فإن كان النقض على تعريف المعلّم الأوّل بعبد الله وأمثاله بنحو الدلالة الاستعماليّة، فإيرادهم إيراد خاطيءٌ من أصله، وإن كان على نحو الدلالة الوضعيّة فإيرادهم ليس بإيراد؛ لخروجه عن محل البحث؛ لكونه بحسبها لا يكون إلّا مركّباً، وكلامنا في تعريف المفرد.

والمفرد ينقسم إلى اسم وكلمة (فعل) وحرف، والاسم منه: لفظٌ مفردٌ يدلّ على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى، كزيد وعيسى وقائم وكاتب.

والكلمة (الفعل) منه: لفظٌ مفرد يدل على معنى بمقارنة دلالته على زمان ذلك المعنى بأحد الأزمنة الثلاثة ـ كما سيأتي من المصنّف تعريفه ـ كـ(ضرب) و(يضرب) و(اضرب).

والحرف منه: ما لا يدلّ على معنى في نفسه، كـ(في) و(على).

فاشترك الاسم والكلمة (الفعل) في دلالتهما على المعنى بخلاف الحرف، وافترقت الكلمة عن الاسم بدلالتها على الزمان بخلاف الاسم[1].

---

(1) انظر في تعريف الاسم والفعل ما ورد في التّعليم الأوّل في كتاب النص الكامل لمنطق أرسطو: المجلّد الأوّل، ص 107.

**قال الشّيخ: ((والمركب هو ما يخالف المفرد، ويُسمّى قولاً: فمنه قول تامّ، وهو الّذي كلّجزء منه لفظ تامّ الدلالة: اسم، أو فعل،: وهو الّذي يسميه المنطقيّون كلمة: وهو الّذي يدلّ على معنى موجود لشيء غير معيّن، في زمان معيّن من الثلاثة، وذلك مثل قولك حيوان ناطق، ومنه قول ناقص، مثل قولك: في الدار، وقولك: لا إنسان، فإنّ الجزء من أمثال هذين يراد به الدّلالة، إلّا أنّ أحد الجزئين أداة لايتمّ مفهومها إلّا بقرينة، مثل (لا) و (في) فإنّ القائل: (زيد لا) و(زيد في) لايكون قد دلّ على كمال مايدلّ عليه في مثله ما لم يقل: (في الدار) و (لا إنسان)؛ لأنّ (في) و(لا) أداتان ليستا كالاسماء والافعال))**

القول يستعمل بإطلاقات عدّة:

منها: الاستعمال النحوي، ويراد به ما يعمّ الكلِم والكلِمة والكلام[1]، والكلِم اسم جنس للكلمة ومفرده الكلمة، وهي لفظ مفرد وضع لمعنى. وتنقسم إلى اسم وفعل وحرف، والكلام عندهم لفظ مفيد فائدة تامة يصحّ الاكتفاء به.

ومنها: الاستعمال اللغوي، وأيضاً يراد به ما يعم الكلِم والكلِمة والكلام، إلاّ أنّ الكلام عند اللغويين أعمّ منه عند النحويين؛ إذ يطلق عند اللّغويين ويراد به: **«ماتحصُلُ بسببِهِ فَائِدَةٌ، سواءٌ أَكانَ لفظاً، أمْ لَمْ يكنْ، كالخطِّ والكتابةِ والاشارةِ»**[2]وعليه يكون القول اللّغوي أعمّ من القول النحوي؛ لكونه عامّاً

(1) قال ابن مالك في ألفيته:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم    إسم وفعل ثم حرف الكلم

واحده كلمة والقول عـمّ    وكلمة بها كـلام قد يؤم

(2) انظر؛ التحفة السنية للشيخ محمد محي الدين عبد الحميد: ص2.

لما هو أعم.

ومنها: الاستعمال المنطقي، ويراد منه ما تقدّم من تعريف المركّب وهو: ما دلّ جزئه على جزء معناه[1].

ويقسم إلى قسمين: تام وناقص، والتام ما عرَّفه المصنّف من كون: **«كل جزء منه تامّ الدّلالة»**. والمصنّف عرَّفه بنحو ينسجم مع ما يقصده المنطقي من مقدّمة باب إيساغوجي، وهو دلالة الألفاظ، بخلاف ما يذكره النَّحوي في تعريف القول التّام بملاحظة جهة التّمام، وكونه يصح السكوت عليه. ومن التعريف المنطقي يعلم أنّ القول التام لا بد وأن يكون مؤلَّفاً من اسمين أو اسم وكلمة (فعل باصطلاح النحاة)، مثل الإنسان كاتب أو زيد يكتب، ولا يؤلَّف من كلمتين (فعلين)؛ لضرورة تعلق الكلمة (الفعل) بالفاعل (وهو اسم) بحسب قانون اللّغة العربية، واقتضاء الضرورة العقليّة.

والناقص منه ما ضبطه المصنف بكونه ما تألّف من جزأين أحدهما تام الدّلالة، والآخر ناقص الدّلالة، وهو الحرف، مثل قولك: (في الدار) أو (إذا جاء).

---

(1) انظر المنطقيّات للفارابي: ج1، ص89، حيث قال: والقول: لفظ مركّب دالّ على جملة معنى، وجزئه دال بذاته، لا بالعرض، على جزء ذلك المعنى. وإنّما قيل فيه جزء دالّ على جزء ذلك المعنى ليفصل بينه وبين اللفظ المركّب الذي يدلّ على معنى مفرد، كقولنا: «عبد الملك» الّذي هو لقب لشخص. فإنّ جزئه لا يدلّ على جزء ذلك الشخص. وقيل فيه: انّ جزئه دالّ بذاته لا بالعرض، ← → ليفصل بينه وبين أن يكون لقب انسان ما «عبد الملك»، ثمَّ يكون ذلك الإنسان عبد الملك من الملوك، فيقال عليه ذلك الاسم من جهتين: احداهما: أنّه لقب له، والثانية: أنّه صفة ما فيه. فمن حيث هو صفة يدلّ جزئه على جزء المعنى، ومن حيث هو لقب فليس بذاته يدلّ جزئه على جزء المعنى، بل بالعرض. فهو قول بذاته من جهة ما هو صفة. وأمّا من جهة ما هو لقب فهو قول بالعرض؛ إذ قد اتفق فيه أن كان أيضاً قولاً. وكذلك انظر؛ تلخيص كتاب العبارة: ص66.

## الفصل التاسع؛
## اللفظ الجزئي الكلي

**قال الشّيخ: ((اللّفظ قد يكون جزئياً، وقد يكون كليّاً والجزئي هو الّذي نفس تصوّر معناه يمنع وقوع الشركة فيه، مثل المُتصوَّر من زيد، وإذا كان الجزئي كذلك، فيجب أن يكون الكلّي ما يقابله: وهو الذي نفس تَصوّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه. فإن امتنع بسبب من خارج مفهومه، فبعضه يكون مشتركاً فيه بالفعل، مثل الإنسان، وبعضه يكون مشتركاً فيه بالقوة والإمكان، مثل الشّكل الكري المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات، وبعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل، ولا بالقوة والإمكان، بسبب غير نفس مفهومه، مثل الشّمس عند من لا يجوّز وجود شمس أُخرى. مثال الجزئي زيد، وهذه الكرة المحيطة بتلك، وهذه الشّمس، مثال الكلّي الإنسان والكرة المحيطة بها مطلقة، والشمس)).**

صفة الكليّة والجزئيّة إنّما تكون باعتبار المعنى، فالمعنى إمّا أن يكون كليّاً أو يكون جزئياً. وَوَصْفُ اللّفظ بهما من باب الاندكاك الحاصل بين اللّفظ والمعنى على ما تقدّم، فهي للمعنى أوّلاً وبالذات وللّفظ ثانياً وبالعرض.

فالمعنى الحاصل بالذهن إمّا أن يكون نفس تَصوّره يمنع وقوع الشركة فيه، وإمّا أن يكون نفس تَصوّره غير مانع لوقوع الشركة فيه، والأول هو الجزئي، كزيد هذا والكتاب هذا، والثاني هو الكلّي[1] كالإنسان والحجر.

ثمّ إنّ الكلّي إمّا أن تكون الشركة الواقعة في مفهومه بالفعل، كالإنسان المشترك فيه زيد وعمرو، وهو إمّا أن يكون متناهي الأفراد كالكواكب، وإمّا أن يكون غير متناهي الأفراد، كالإنسان، وإمّا أن تكون الشركة فيه بالقوّة، كواجب الوجود وإلآله، فمن حيث مفهومه غير مانع من الشركة فيه، وإلّا لَما احتيج إلى البرهان لدفع تعدّد الواجب، وإثبات كونه واحداً. فامتناع الشركة لم يأتي من نفس المفهوم، بل من دليل منفصل عنه، وإمّا أن تكون الشركة في ما لا مصداق له في الخارج، وهو إمّا أن يكون ممتنع الوجود في الخارج، كشريك الباري حيث لا مصداق له في الخارج؛ لامتناعه بدليل منفصل، وهو استحالة تعدّد الواجب، وإلّا نفس تصوّره لا يمنع من ذلك، بل لا يمنع من وقوع الشركة

---

(1) في ذكر تعريف الكلّي والجزئي وردت تعابير عدة حاولتُ بيان المراد منهما، إلاّ أنّ كلاً من التعابير كان ناظراً إلى وجهة خاصّة منهما، ففي التعليم الأوّل ذكر أنّ الكلّي ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، والجزئي ما ليس من شأنه ذلك (انظر النص الكامل لمنطق أرسطو المجلد الأول ص118)، فلاحظ بهما شأنية الحمل وعدمه. وذكر المعلّم الثاني تعريفهما بقوله: **(الكلّي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر، والشخص ما لا يمكن ان يكون به تشابه بين اثنين أصلا)** (المنطقيات للفارابي ، ج1، ص28 كتاب إيساغوجي)، فلاحظ بهما شأنية وقوع التشابه وعدمه فيهما، وذكر الشيخ الرئيس في كتاب النجاة وفي كتابه هنا وغيرهما تعريفهما بملاك أنّ نفس التصور إمّا أن يكون مانعاً للشركة فجزئي أو لا فكلّي، وأَوْلى التعاريف ما ذكره المصنف؛ إذ الكلام في المعنى، فينبغي أن يصاغ التعريف لهما في مقام المعنى فحسب، بغض النظر عن لوازمه. وما ذكره القوم وإن كان صحيحاً في نفسه، لكنّه من لوازم ما ذكره المصنف في تعريفهما. ومن المتأخرين من ذكر تعريف الكلّي والجزئي بصيغ مغايرة لما ورد مما ذكرنا، لكنها راجعة إليها وغاية الفرق في صياغة اللفظ فتأمل.

فيه، وإمّا أن يكون ممكن الوجود في الخارج، وإنْ لم يوجد، كانسان له عشرة رؤوس أو كجبل من ذهب. فإنّ نفس تصوّره لا يمنع وقوع الشركة فيه، وإن لم يوجد منه فرد في الخارج[1].

والجزئي إمّا أن يقال على ما قدّمناه من معنى، ويسمّى بالجزئي الحقيقي ـ كما مر من المثال ـ وإمّا أن يقال على كلِّ مفهومٍ مندرجٍ تحت ما هو أوسع منه دائرة سواء أكان ذلك المفهوم كليّاً أم جزئيّاً، ويقال لَه الجزئي الإضافي، كزيد المندرج تحت الإنسان أو الإنسان المندرج تحت الحيوان. فزيد جزئي بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان جزئي بالإضافة إلى الحيوان. فكل أخصّ بالنسبة إلى ما هو أعمّ منه جزئي إضافي. وعليه يكون الجزئيّ الإضافي أعمّ من الجزئي الحقيقي؛ لأنّه كلّما صدق على شيء أنّه جزئي حقيقي صدق عليه أنّه إضافي ولا عكس.

أمّا الأوّل: فلأنّ الجزئي الحقيقي إنْ حذفنا مشخّصاته صار كليّاً يصح أن ينطبق على جزئيّه، ويكون بذلك الجزئي الحقيقي إضافياً.

وأمّا الثاني: فلأنّ بعض الجزئي الإضافي كلّيٌ في حقيقته، ولا ينطبق عليه أنّه جزئي حقيقي، كالإنسان المندرج تحت الحيوان.

(1) من جميع ما ذكر من أقسام الكلّي يُعلم أنّ الكلّية إنّما هي أمر مرتبط بنفس الصورة الذهنيّة في مقام المفهوم بغض النظر عن مصاديقها وأحوالها في الخارج من كونها كثيرة أو واحدة ممكنة أوممتنعة بالقوّة أم بالفعل لذا وانطلاقاً من هذا المبدأ كان التعريف المختار عند المصنّف أوْلى من غيره؛ لكونه ناظر إلى الجّهة المفهوميّة في تحقق الكلّية لا غير.

## الفصل العاشر؛
## الكلّي الذّاتي[1] والعرضي

**قال الشّيخ: ((قد يكون من المحمولات ذاتيّة وعرضيّة لازمة ومفارقة. ولنبدأ بتعريف الذّاتية: إعلم أنّ من المحمولات محمولات مقوّمة لموضوعاتها، ولست أعني بالمقوّم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقّق وجوده، ككون الإنسان مولوداً، ومخلوقاً، ومحدثاً، وكون السّواد عرضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقّق مهّيته، ويكون داخلاً في مهيته جزء منها، مثل الشّكليّة للمثلّث، والجسميّة للإنسان؛ ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسماً إلى أن يمتنع عن سلب المخلوقيّة عنه من حيث يتصوّره جسماً، ويفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن يمتنع عن سلب الشكليّة عنه. وإنْ كان هذا فرقاً غير عام، بل قد يكون بعض اللّوازم الغير المقوّمة، بهذه الصفة. على ما سيتلى عليك ولكنّه في هذا الموضع فرقٌ)).**

أوّل ما يدركه العقل من المفاهيم هي المفاهيم الماهوية المعبّر عنها

(1) ليس المراد من الذّاتي هنا هو الذّاتي في باب البرهان أو غيره من المعاني؛ إذ الذّاتي يطلق ويراد به معاني خمس، والمقصود منه هنا ما كان مقابلاً للعرضي في باب إيساغوجي، على ما ذكره المصنّف وسيأتي بإذنه تعالى في باب البرهان بيان جميع المعاني تفصيلاً.

بالمفاهيم الأولى، وأوّل ما يعرضها في الذهن كونها كلّية أو جزئية فالكلّية والجزئية تكون من المفاهيم الثانية المنطقيّة، وثالث ما يدرك بعد الكلّية كون هذا الكلّي ذاتيّاً لماهيته أو عرضيّاً فتكون الذاتيّة والعرضيّة من المفاهيم الثانية بحسب الاصطلاح، وكون المفهوم ذاتيّاً؛ إذا كان مقوِّماً لماهيّة ما يقال عليه[1]، كالحيوان المقوِّم لماهيّة الإنسان، فلا يقال إنسان إلاّ والحيوان مأخوذاً في حقيقته من كونه نامياً حسّاساً متحرِّكاً بالإرادة، ولو لم تأخذ الحيوانية فيه لانتفى كونه إنساناً، وكذا الحال في الناطق للإنسان.

وكونه عرضاً ما يلحق ماهية ما يقال عليه بعد تقوّمها بجميع ذاتياتها كالماشي المقول على الإنسان، فإنّه لاحق لماهيته بعد تقومها بجميع ذاتيّاتها.

وذكر المناطقة للذاتي صفات ثلاث حاصلها:

**أوّلاً:** أنّ الذاتي متقدّم بالتصور على ذي الذّاتي، بمعنى لا يكون تصوّراً للشيء من حيث هو قبل تصوّرها بتمامها، فلا تصور للإنسان قبل تصور الحيوان والناطق، أو كما مثّل المصنّف بالشكليّة للمثلث، والجسميّة للإنسان، فلا تصوّر للمثلّث قبل تصور الشكليّة فيه. فإن المثلث شكل له ثلاث أضلاع

---

(1) لا يكفي في تعريف الذاتي أن يقال: إنّ معناه ما لا يفارق؛ فكثير ممّا ليس بذاتي لا يفارق. ولا يكفي أن يقال: إنّ معناه، ما لا يفارق في الوجود، ولا يصحّ مفارقته في التوهّم، حتى إذا رفع في التوهم، يبطل به الموصوف في الوجود. وكثير مما ليس بذاتي، هو بهذه الصفة، ككون الزوايا من المثلَّث مساوية لقائمتين، فإنّه صفة لكل مثلّث، ولا يفارق في الوجود، ولا يرتفع في الوهم، حتى يقال: «لو رفعناه وهما لم يجب أنّ نحكم أنّ المثلّث غير موجود وليس بذاتي ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به، مع ملازمته بيّناً؛ فإنّ كثيراً من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرّر ماهيّته، تكون بيّنة اللزوم له. انظر النّجاة من الغرق في بحر الضلالات: لأبن سينا: ص12.

ولا تصوّر للإنسان قبل تصوّر الجسميّة فيه، فإنّ الإنسان جسم نامی حساس متحرِّكٌ بالإرادة ناطق. وأشار المصنِّف إلى هذه الصفة بقوله: «**بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقّق ماهيّته**».

**ثانياً:** امتناع سلب الذّاتي عن الذّات وهماً أو وجوداً، وهذا راجع إلى استحالة وامتناع سلب الشيء عن نفسه، فلا يقال عنه إنسان وقد سُلِبَت الحيوانية أو النّاطقية عنه، بل إنّك؛ إذا تصوّرت الحيوانيّة ما هي، والناطقيّة ما هي. وأيضاً تصوّرت الإنسانية ما هي. فلا تتصوّر الإنسان إلاّ والحيوانية والناطقية في ضمنه، ويمتنع سلبهما عنه. وكذا الحال في الشكليّة والمثلث فبعد تصوّرهما حقّ التصور يمتنع سلب الشكليّة عن المثلث بداهة. وأشار المصنّف لذلك بقوله: «**يفتقر في تصور المثلَّث مثلثاً إلى أن يمتنع عن سلب الشكليّة عنه**»، فكون الشكليّة ذاتيّةً للمثلث؛ إذا كان تصور المثلّث ممتنعاً عليه سلب الشكليّة عنه.

**ثالثاً:** اتحاد جَعل الذاتيات بجعل الذات، المعبَّر عنه بالإتّحاد في الجّعل، بمعنى أن علة جعل الذاتيات بعينها علّة جعل الذات وتحصلها لا شيء آخر زائد عن ذلك؛ إذ علة جعل الشيء لا تكون مغايرة لعلّة جعل أجزائه ونفس ذاته. فالعلّةُ التي أفادت ذات الإنسان، هي بعينها العلّة التي أفادت الحيوانية والنّاطقيّة فيه، لا بسبب خارج. وكذا العلّة التي أفادت المثلثيّة بعينها التي أفادت الشكلية فيه؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّه لو كانت الحيوانيّة والناطقيّة للإنسان أو الشكليّة للمثلث مستفادة من سبب خارج غير سببية جعل الذات لأمكن أن نعقل الإنسانيّة والمثلثيّة من سببها، ولا نعقل الحيوانيّة والناطقيّة أو الشكليّة معها عند عدم وجود سببها، وليس الأمر كذلك على ما هو ظاهر

للبداهة[1].

**تنبيه:** ليعلم أنّ ما ذكرناه من صفات للذاتي لم تكن مختصة به إلاّ واحدة منها، وهي كونه متقدماً على الذات تصوراً، لذا ذكرنا ما للذاتي بعنوان الصفات لا بعنوان الخصائص، والمختصات على ما عنونه القوم؛ إذ خصائص الشيء ما لم تكن لغيره. وليس الحال كذلك في المقام فامتناع سلب الذاتي عن الذات (الصفة الثانية) ليست مختصة بالذاتي؛ لكون ما كان لازماً للماهية يمتنع سلبه عنها، فلا يمكن سلب الزوجية عن الأربعة ـ مثلا ـ وإن كانت الزوجية غير داخلةٍ في قوام الماهية. وأشار المصنف لذلك بقوله "وإن كان

(1) إنّ العلل التي ذُكرت في هذه الخاصيّة المقصود بها هي علل الماهيّة لا علل الوجود، ولبيان الفرق بينهما نقول: إنّ الماهية هي الذات المعقولة الواقعة في جواب ما هو، ومنها بسيطةٌ كالعقول والأجناس العالية، ومنها مركّبةٌ، كالإنسان والحيوان. والمركّبة منها تسمّى أجزاؤها بعلل القوام أو ما عبّرنا عنها بعلل الماهية، وهي منحصرة بالجنس والفصل والنوع بالنسبة للماهيّة المعقولة، والمادةً والصورة بالنسبة للماهية الموجودة، فإنّ الحيوان والناطق يعبّر عنهما بعلل القوام للإنسان أو علل ماهيّته، بمعنى هي التي أفادت تصور ماهية الإنسان في مرحلته التصورية. وكذا في المادّة والصورة في مرحلته الوجودّية، فعلل القوام النوع والجنس والفصل والمادة والصورة. وهذه الماهيّة في مرحلة تعقّلها ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة، ولكن قد يعرضها الوجود في مرحلة متأخّرة فتكون موجودة، إمّا بوجود ذهني أو بوجود خارجي. فالوجود عارض على الماهية بعد تقوّمها بجميع ذاتياتها، فإن وجدت الماهيّة في الخارج أو في الذهن فلوجودها علل لتحققها غير علل ماهيّتها؛ إذ كلّ عرضي معلّل. وهذه العلّل المفيدة لوجودها هي المسمّاة بعلل الوجود المنحصرة بالعلّة الفاعليّة والغائيّة. إذاً فالفرق بين علل الماهيّة وعلل الوجود: أنّ الأولى مرتبطة بمرحلة قوام الشيء وماهيّته بغض النظر عن وجوده وعلله، فإذا أرادت الماهيّة أن تتحقّق في ذاتها وقوامها تحتاج إلى الجنس والفصل والنوع في الأذهان، وإلى المادّة والصورة في العيان، والثانية مرتبطة بمرحلة وجود الشيء وتحققه بغض النظر عن ماهيّته وعللها، فإذا أرادت أن توجد في الخارج أو الذهن احتاجت إلى فاعل وغاية.

هذا فرقا غير عام"، وكذا كون علة الذاتي عين علّة الذات (الصفة الثالثة، الاتحاد في الجعل) ليست مختصة بالذّاتي؛ لكون علّة اللازم للماهية، نفس علة الماهية لا غيرِ فلا تحتاج الزوجية إلى علّة غير علّة إيجاد ماهية الأربعة.

## الفصل الحادي عشر؛
## الذّاتي المقوّم

قال الشّيخ: ((إشارة، اعلم أنّ كلّ شيء له ماهيّة، فإنّه إمّا يتحقّق موجوداً في الأعيان أو متصوّراً في الإذهان، بأن يكون أجزاؤه حاضرة معه، وإذا كان له حقيقة غيركونه موجوداً بأحد الوجودين وغير مقوّم به، فالوجود معنى مضاف إلى حقيقتها لازم أو غير لازم. وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيّته، مثل الإنسانيّة، فإنّها في نفسها حقيقة ما وماهيّته، ليس أنّها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوّماً لها، بل مضافاً إليها، ولوكان مقوّماً لها لاستحال أن يتمثّل معناها في النفس خالياً عمّا هو جزؤها المقوّم، فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانيّة في النفس وجود. ويقع الشك في أنّها هلْ لها في الأعيان وجود أم لا. أمّا الإنسان فعسى أن لا يقع في وجوده شك، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته. ولك أن تجد مثالاً لغرضنا في معان أخر، فجميع مقوِّمات المهيّة داخلة مع الماهيِّة في التصوّر، وإن لم تخطر بالبال مفصَّلة. كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنّها إذا أُخطِرت بالبال تمثّلت. فالذّاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقوّمات، ولأنّ الطبيعة الأصليّة التي لا تختلّف فيها إلاّ بالعدد، مثل الإنسانيّة فإنّها مقوّمة لشخص شخص تحتها ويفضّل عليها

**الشخص بخواص له فهي أيضاً ذاتيّة)).**

تقدّم من المصنّف في الفصل السابق الكلام في بيان تعريف الذّاتي بشكل عام، وفي هذا الفصل عاد ليفصِّل الكلام فيه بتعرّضه لأمور ثلاثة حاصلها:

**أوّلاً:** أنّ حصول الماهيّة في أيّ وعاء من أوعية الوجود هو حصولٌ لها مع جميع أجزائها المقوّمة لها.

**ثانياً:** أنّ الوجود عارض على الماهيّة تصوّراً، وليس بجزء منها.

**ثالثاً:** أنّ مصطلح الذّاتي عند المناطقة كما يصدق على الجنس والفصل، كذلك يصدق على النوع الممثل لعين الذات خلافاً لجمهور الظاهريين من المناطقة.

وكلامنا فعلاً بحسب ما تناولته عبارة المصنّف في المتن في خصوص الأمر الأوّل والثّاني، فنقول:

**الأمر الأوّل:** أن حصول الماهيّة في ايّ وعاء من أوعية الوجود هو حصولٌ لها مع جميع أجزائها المقوّمة لها.

والمراد من ماهية الشيء خصوص ما يقع في جواب ماهو. والماهية للأشياء ـ على ما تقدّم ـ إمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة، وكلامنا في القسم الثاني منها بحسب ما يناسب محل الكلام في الأمر الأوّل، وحاصل المدعى فيه: أنّ المركّبات من الماهيّات إن حصلت في وجود ما، فإنّها حاصلة بجميع ذاتيّاتها لا يشذ شيء منها مما هو داخل في ماهيّتها، سواء كان هذا الحصول للأجزاء مُلتفتا إليه من العالِم أو مغفولاً عنه، تفصيلاً كان حصوله

أو إجمالاً؛ وسر ذلك راجع إلى أنّ المركبات من الماهيّات ما هي إلاّ أجزاؤها المقوّمة لها. ومحال أن يحصل الشيء من دون حصول ما هو أسّه وأساسه. فإذا حصلت صورة الإنسان في ذهن العالم، فليُعلم أنّ الحيوانيّة والناطقيّة حاصلةٌ لديه إمّا بنحو ملتفت إليه أو مغفول عنه؛ إذ ماهية الإنسان ما هي إلاّ الحيوانيّة والناطقيّة المستحيل تخلّفهما عنها؛ لاستحالة تخلّف الشيء عن نفسه.

وحاول المصنّف تقريب فكرة كون الشيء حاصلاً مع إمكان الغفلة عن حصوله، بتمثيل أنّ جملة من المعلومات يعلم بها الإنسان وحاصلةٌ لديه ومُنتقشةٌ في ذهنه لكنّه غافل عنها، وبمجرد إلتفاته إليها تتمثّل في ذهنه من دون الحاجة إلى التكسب الفكري؛ لحصولها الذي لزمها في أوّل الحصول، فقال: «**كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنّها؛ إذا أخطرت بالبال تمثّلت**».

إلاّ أنّ الفاضل الشارح اعترض على كلام الشّيخ هذا، واعتبره من تهافت الأقوال عند الفلاسفة وأورد عليه إيراداً، حيث قال:

**«العلم عبارة عن حضور صورة المعلوم في العالم، ومعلوم أنّ الأجزاء الدّاخلة في قوام ذلك المركّب متخالفة بالحقيقة. فنقول: إمّا أن يحصل في الذّهن من تلك الذّاتيّات صورة أو لا يحصل. فإن لم يحصل صورة من تلك الذاتيّات لم يحصل العلم بتلك الذّاتيّات، وإن حصلت فلا تخلو إمّا أن تحصل صورة واحدة مطابقة لجميع تلك الذّاتيات، أو تحصل بحسب كلّ ذاتي من تلك الذّاتيّات صورة على حدّه. والأوّل باطل؛ لأنّ الصّورة الذهنيّة مطابقة للصّورة الخارجيّة، فلو حصل في الذّهن صورة واحدة**

**مطابقة لجميع الذّاتيّات لزم من ذلك أن تكون تلك الصّورة مساوية فى الحقيقة لحقائق كثيرة، فيكون للشّيء الواحد ماهيّات مختلفة وذلك محال. فبيّن أنه لابدّ وأن يحصل في الذّهن صور مختلفة كلّ واحدة منها مطابقة لواحدة من تلك الذّاتيّات، ولا معنى للعلم التفصيلي إلاّ ذلك»[1]. انتهى ما أردنا نقله، وهو غني عن البيان.**

نقول: إنّنا نختار أنّ العلم بالماهيّة حاصل بصورتين مختلفتين كلّ واحدة منها مطابقة لواحدة من تلك الذاتيات لكن بنحو مغفول عنه، غير مميز بين أجزائه، وما ذكره من إيراد يرد عليه جوابان، نقضي وحلّي:

أمّا النّقضي فما لَمّح إليه المصنّف من أنّ جملة من المعلومات مغفول عنها، لكن بمجرد الالتفات إليها تتمثل للعالم بتفصيلها، فنقول: قبل الالتفات إليها إمّا أن تكون معدومة، وإمّا أن تكون موجودة، فإن كانت معدومة لزم أنّ مجرّد الالتفات إليها لا يكفي لتمثّلها للعالم، بل لابد من الوقوف على سبب تحصيلها، كما لو كان متعلِّماً لها ابتداءاً. والحال أنّه خلاف ما نجده من أنفسنا من أنّ مجرّد الالتفات يكفي لتمثّلها، ولا حاجة لطلب سبب حصولها من جديد. فلزم أن تكون موجودة لكن بوجود مغفول عنه.

وأمّا الحلّي، فنقول: إنّ الفاضل الشارح لم يفرّق بين المُدرَك، ونحو الإدراك أو بين المعلوم وكيفية العلم به، فإن المُدرَك والمعلوم كي يكون مُحقّقاً وحاصلاً، لابدّ من حصوله بنحو يوافق واقعه ونفس أمره، فإنْ كان مركّباً فمركب، وشرط حصوله أن يكون حاصلاً للعالم بأجزائه، وإنْ كان بسيطاً فبسيط. وهذا ما أشار إليه المصنّف في أوّل الفصل بقوله: **«اعلم أنّ كلّ**

---

(1) شرح الاشارات والتنبيهات للفخر الرازي: ج1، ص: 59.

**شيء له ماهيّة. . . . . . . . . بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه».**

وأمّا نحو الإدِراك والانكشاف فلا يجب أن يكون موافقاً لواقع المُدرَك والمنكشِف، فقد يُعلم بالمركّب بنحو مغفول عن أجزائه، وإن كانت حاصلة بحصول المعلوم المركب على ماقدّمناه، وكما مثّل له المصنّف وأثبتناه بالدليل؛ إذ من شرط العلم بالشيء هو الالتفات إليه، وغياب العلم بأجزاء المرّكب ـ على ما نحن فيه ـ راجع إلى غياب الالتفات إليه لا إلى عدم حصوله فالفاضل الشّارح أخذ نفس حصول الشيء علة تامة للعلم به تفصيلاً، والحال أنّ توجه النفس إضافة إلى الحصول هي العلّة التامة للعلم بالشيء بنحو غير مغفول عنه.

**الأمر الثاني:** أنّ الوجود عارض على الماهيّة تصّوراً، وليس بجزء منها.

الماهيّات تارة توجد بوجود ذهني، كتصوّرنا لماهيّة الإنسانيّة وتارة توجد بوجود خارجي، كهويّة الإنسان في الخارج. ولا يخفى أنّ بين الأمرين اشتراكاً واختلافاً، أمّا اشتراكهما ففي حقيقة الإنسان في المثال من كونه حيواناً ناطقاً؛ إذ يصح أن يقال على ما في الذهن أنّه حيوان ناطق، ويصح أن يقال على ما في الخارج أنّه حيوان ناطق أيضاً، وأمّا اختلافهما ففي طبيعة وجوديهما؛ بدليل اختلاف الأثر بينهما.

ولا ريب أن لا اثنينيّة بينهما في الخارج وإلاّ لزم منه تعدد الموجود، وهو خلاف الوجدان، بل الخارج هو مصداق الماهية، والوجودُ حاكٍ عن نحو وجودها في الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلاّ موجوديّة الماهيّة في الأعيان. وهذا ما قصده الحكماء من أصالة الماهية واعتبارية الوجود.

وأمّا في الذهن فالوجود عارض على الماهيّة خارج عن عداد مقوّماتها، ولا يلزم من تصوّرها تصوّر الوجود معها. والدليل على ذلك: لوكان الوجود جزءً من الماهية تصوراً لَما أمكن تصوّر ماهية بدون تصور وجودها، وكذا لَمَا شكّكنا بوجود ماهية حال تصوّرها. والحال ليس كذلك كما لا يخفى على متأمّل، فالوجود عارض الماهية خارج عنها.

**تنبيه:** أنّ المصنف ابتدأ إشارته بذكر صفة من صفات الذّاتي المقوّم، وهو كونه حاصلاً في الذهن بجميع أجزائه إن كان من المركبات، لا يشذ منها شيء سواء كان حصولها بنحو علم مغفول عنه أو ملتفت إليه، ثم عرّج على ذلك أن المراد بالمقوّم والذّاتي، بحسب هذا المعنى لا غير، حيث قال: «**فالذّاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات**» وأراد أن يصل إلى أنّ الطبيعة الأصليّة ـ كما سيأتي من عبارته ـ منطبق عليها ضابط الكلّي الذّاتي، فهي ذاتية بحسب الاصطلاح، وأمّا ذكرهُ لعروض الوجود على الماهية وبيان دليله أشبهُ بالمطلب العارض ذكراً بين ما بدأ به الإشارة وما يريد الوصول إليه، إلاّ أنّ ذكرهُ لا يخلو من وجه، حاصله: أنّه أراد تحرير كون الذّاتيات منحصرة بالأجزاء المقوّمة، وما عداها خارج عن ذلك، وإن كان من قبيل الوجود الممثّل لأوّل عارض يعرضها، فأتبع ذلك بذكر الدليل تفصيلاً.

**الأمر الثالث:** أنّ مصطلح الذّاتي عند المناطقة كما صدق على الجنس والفصل .... الخ.

ثمّة اختلاف بين اصطلاح جمهور المنطقيين من الظاهريين والمناطقة في الذّاتي، حيث عنى الأوّل من الذاتي خصوص الجنس والفصل، دون النوع

بزعم أنّ الذاتيات هي خصوص ما تتألّف منه الذّات، وما تكون منسوبة، لذا عُبِّر عنها بياء النسبة فقيل: ذاتي أي منسوب للذات، فالحيوان ذاتي للإنسان؛ لكون الإنسان مؤلَّفاً من الحيوان وغيره، وكذا يصح نسبة الحيوان للإنسان بأن يقال: الحيوان ذاتيّ للإنسان، أي منسوب لذات الإنسان، وليس النوع كذلك؛ إذ النوع هو نفس الذات وعينها، لا ما تتألّف منه الذّات ولا يكون منسوباً إليها؛ إذ الشيء لا ينسب لنفسه فلا يقال: الإنسان مؤلّف من الإنسان وغيره، وكذا لا يصح نسبة الإنسان لنفسه لفقد ملاك الذّاتي عندهم، فلا يسمّى ذاتياً.

وأمّا المحقّقين من المناطقة التزموا أنّ الذّاتي ما كان شاملاً للنوع والجنس والفصل، وأجابوا على ما ذكره القوم بإجابات عدّة:

أوّلها: ما ذكره المصنّف ههنا والتزمه المحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات، حيث ذكرا: أنّ الذّاتيَ بمعنى النوع يرادُ به ما كان منسوباً إلى الذّات. والمراد بالذّات جزئيات الذّات وأفرادها المتكثّرة بالعدد فقط،[1] فمثلاً الإنسان نوع يصح أن يقال له ذاتي؛ لكونه جزءاً من أفراده، كزيد وعمر، إلاّ أنّ هذا الجواب مبتلى بإشكال حاصله: إن كان مراد المجيب أنّ الإنسان ذاتي لزيد،

---

(1) وذكر المحقّق الطوسي هذا المعني في منطق التجريد: ص 15، وأيّده الشّارح العلّامة الحلي، حيث قال: ((والذّاتي ما يقوّم ذاته غير خارج عنه كالحيوان أو الناطق للإنسان، وكالإنسان لزيد، وهو غير ما يقوم وجوده)). أقول (أي العلامة الحلي): ((الذّاتي هو ما يقوّم ذات الشيء غير خارج عنه، فقولنا ما يقوّم ذات الشيء نعني به ما لا تتحقق تلك الماهيّة إلاّ به سواء كان نفس الماهيّة فإنّها ذاتيّة لأفرادها كالإنسان لزيد وعمرو فإنّ خواص الذاتي موجودة فيها أوكان جزءً منها كالحيوان للإنسان أو الناطق له. وقد منع أكثر القدماء من إطلاق الذاتي على الأول؛ لأنّ الذاتي منسوب إلى الذات والشيء لا ينسب إلى نفسه وهو ضعيف؛ لأنّها ذاتيّة لأفرادها لا للماهيّة نفسها)).

بمعنى ذاتي لماهيته وحقيقته، عاد الإشكال جذعاً؛ إذ النوع هو عين ماهيته وحقيقته والشيء لا ينسب لنفسه، وإنْ كان مراده ذاتياً لزيد، بمعنى ذاتي له مع مشخصاته من طوله ولونه، لزم أن يكون النوع مقوماً لعرضيات الماهية، وليس الأمر كذلك كما لا يخفى.

فحقُّ الجواب أن يقال، وهو ثانيها: أنّ الذّاتي عند المناطقة بمعنى ما تتقوّم به الذات، وتنتفي بانتفائه. فكما أن هذا الملاك شامل للجنس والفصل كذلك شامل للنوع بعينه، وأمّا مسألة ياء النسبة في لفظ الذّاتي المستلزمة في النوع نسبة الشيء إلى نفسه فهذا من مقتضيات اللّغة، ولا مدخليّة لها في الإصطلاح[1]، فكلّ له أن يصطلح على مقصده ما شاء، ولا مشاحّة في الاصطلاح. فاصطلاح الذّاتي عند المناطقة بمعنى ما ذكروه لا بمعنى ما ذهب إليه اللّغويون، ومخالفة أهل الاصطلاح لأهل اللّغة أكثر من أن يُحصى في العلوم، وإنّ وجدت بعض وجوه المناسبة فتدبر.

---

(1) الغريب أنّ العلاّمة الحلّي اكتفى بمثل هذا الجواب في كتابه الأسرار الخفية في العلوم العقلية: ص26، وكأنّه أعرض عمّا وافق به المحقّق الطوسي في شرحه على الجوهر النضيد.

## الفصل الثاني عشر؛
## العرضي[1] اللّازم غير المقوّم

**قال الشّيخ: ((وأمّا اللاّزم الغير المقوّم، ويُخَصّ باسم اللاّزم، وإنْ كان المقوّم أيضاً لازما، فهو الّذي يصحب الماهيّة ولا يكون جزءاً منها)) .**

اللاّزم بحسب اللّغة ما كان مصاحباً للشيء لا ينفك عنه دائماً، وأمّا اصطلاحاً فما كان خارجاً عن حقيقة الشيء عارضاً عليه بعد تحقّقه ملازماً له لا ينفك عن ماهيته عقلاً، كالزوجيّة بالنسبة للأربعة، والمتعجّب بالنسبة إلى الإنسان. فيظهر أنّ اللاّزم لغةً أعمّ من اللاّزم اصطلاحاً؛ لكونه شاملاً لما كان مقوّماً، كالناطق للإنسان، وما كان غير مقوّم، كالتعجب له، والمصنف لمّا بيّن اللاّزم قيّده بغير المقوّم، وذكر أنّ المقوّم أيضاً لازماً، لكونه قصد منه المعنى اللغوي لا الاصطلاحي، وإلاّ اللاّزم اصطلاحاً لا يطلق إلاّ على العرضي الممتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، ولا يكون شاملاً للمقوّم حتى يحتاج إلى تقييده. فتقيده للاّزم بكونه غير المقوّم لِما قَصده من المعنى

(1) المصنّف لم يبتدئ بذكر تعريف الكلّي العرضي قبل البدء بذكر أقسامه وتعريفاتها على ما عليه الإقتضاء الفني للبيان، ولكنّه ذكر تعريفه في سائر كتبه، مثلاً انظر، كتابه عيون الحكمة للفارابي: ص 2 المنطقيات، حيث قال: "والكلّي العرضي هو الذي توصف به ذات الشّيء بعد ذاته، كالسواد والبياض في الإنسان."

اللّغوي ابتداءاً.

ثم إنّ المصنف لما ميّز اللاّزم عن المقوّم، وذكر أنّه ما يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها، لم يكن تميزه تميزاً مانعاً عن غير اللاّزم اصطلاحاً؛ إذ العرضي منه ما هو مصاحب للماهيّة لازم لها لا ينفك عنها عقلاً، على ما مثّلنا. ومنه ما هو مصاحب لها لا دائما أو بالاتفاق، إذ سواد الغراب الأسود مصاحب له، وإن كانت مصاحبته له بالاتفاق، ولا يخفى أنّ مثل هذا الاتفاق موهم لدخول غير اللاّزم في تعريف اللاّزم المذكور؛ لإمكان انطباق التعريف عليه بدواً، كما هو ظاهر. ولكن الإيراد مرتفع عن المصنف في المقام؛ لكون ذكره لتعريف اللاّزم إنّما كان في مقام تمييز اللاّزم عن المقوّم، لا في مقام تمييزه عن سائر العرضيات الذي يكون هو قسيماً لها.

**قال الشّيخ: ((مثلُ كونِ المثلّث مساوي الزوايا لقائمتين. وهذا وأمثاله من لواحق يلحق المثلّث عند المقايسات، لحوقاً واجباً ولكنْ بعد ما يقوّم المثلّث بأضلاعه الثلاثة)).**

مثّل المصنف للاّزم اصطلاحاً: بكون المثلّث مساوي الزوايا لقائمتين، ثم عرّج على هذا النوع من اللاّزم بكونه ما يلحق موضوعه وجوباً عند المقايسات. ولأجل الوقوف على بيان مقصوده نستطرد البحث حول أنواع المحمولات، وكيفيّة عروضها على موضوعاتها، فنقول:

المحمولات ما هي إلاّ صفات لموضوعاتها تنقسم بالقسمة الأوليّة إلى محمولات حقيقيّة ومحمولات مجازيّة، والمراد بالحقيقيّة منها ما يتّصف موضوعها بها واقعاً وفي نفس الأمر من دون حاجة إلى واسطة في العروض، أو إلى حيثيّة تقييديّة، ككون الإنسان ناطقاً أو ضاحكاً. والمجازيّة ما لا يتصف

موضوعها بها واقعاً وفي نفس الأمر، وإنّما توجد نوع علاقة بين الموضوع والمحمول في الجملة يصحّ فيها اتصاف الموضوع بالمحمول بعد تقيده بحيثيّة ما، أو فرض واسطة تصحّح عروض المحمول على الموضوع، ككون الحيوان ضاحكا.

والمحمولات الحقيقيّة تنقسم إلى ذاتيّة وعرضيّة، والذّاتيّة منها تنقسم إلى جنس ونوع وفصل، وأمّا العرضيّة فتنقسم إلى ما كان لازماً للماهيّة وغير لازم لها. ولازم الماهيّة ما يلزمها من حيث هي بغض النظر عن طبيعة وجودها وظرف تحقّقها، كلزوم الزوجيّة للأربعة، وهذا النوع من اللاّزم لا يحتاج إلى واسطة في ثبوته لموضوعه وماهيّته، وإنّما علّته نفس تقرّر موضوعه وماهيّته. وينقسم بدوره إلى لازم للماهيّة بيّن، ولازم لها غير بيّنٍ. والبيّنُ ما لا يحتاج في صحّة عروضه على موضوعه إلى واسطة في الإثبات، ككون الأربعة زوج، وغير البيّن ما يحتاج فيه إلى واسطة في الإثبات ككون مجموع زوايا المثلّث تساوي قائمتين. ثم أنّ البيّن ينقسم إلى لازم بيّن اقتضائيّ، ولازم بيّن غير اقتضائيّ. والمراد بالاقتضائيّ ما يكون باقتضاء من الموضوع كالزوجيّة للأربعة، واللاقتضائيّ كالإمكان للماهيّة. واللاقتضائي ّعلى نحوين لا اقتضائيّ ثبوتي، ولا اقتضائيّ غير ثبوتي، والأوّل ما لم يكن مقيساً إلى غيره عدماً، كمثال النصفيّة العارضة للواحد، وغير الثبوتي ما كان مقيساً إلى غيره عدماً كالإمكان العارض على كلّ ممكن، فأنه مقيس عدماً إلى الوجوب والامتناع؛ إذ الإمكان عدم الوجوب والامتناع معا.

وغير اللاّزم للماهية ما يعرضها لعلة خارجة عنها، وهو قول الفلاسفة كلّ عرضيّ معلل. وتنقسم بدورها إلى العوارض اللاّزمة للوجود والعوارض

غير اللاّزمة له، ولازم الوجود ما يلزمه إمّا خارجاً، أو ذهنا تبعاً لنوع الوجود، كلزوم الحرارة للنار خارجاً، ولزوم الكلّية للمفاهيم ذهناً. وغير اللاّزم للوجود كحمرة الخجل وصفرة الوجل[1].

---

(1) كي لا يمرّ مطلبنا من دون تطبيق عمليّ لكيفيّة الاستفادة من هذا النحو من التقسيم لمحمولات الماهيّة نقول: إذا أردنا أن نتعرّف عملياً على نحو محمولٍ ما من المحمولات للماهية فكيف نبدأ بالسؤال عنه؟ وكيف نخرج بالنتيجة؟ أمّا السؤال الأوّل فنقول هل أنّ هذا المحمول يحمل حقيقة على هذه الماهيّة أم لا؟ وثمرة الجواب هو تحديد أنّ المحمول حقيقي أم مجازي، كقولنا الإنسان ناطق أو الإنسان ضاحك أو الحيوان ضاحك)، فجواب المثالين الأوّلين لا ريب بأن الاتصاف حقيقيّ؛ إذ لا يحتاج اتّصاف الموضوع وصحّة الحمل فيهما إلى تقيد أو واسطة في العروض، وأمّا المثال الثالث فجوابه أنّ الاتصاف مجازيّ؛ لاحتياج اتصاف الموضوع وصحّة الحمل عليه إلى الواسطة في العروض وهي الناطقيّة.

ثم إنّ ما ثبت أنّه محمول حقيقيّ لموضوعه، نسأل عنه بكونه مقوّماً لموضوعه، أم خارجاً عنه عارضاً عليه بعد تقوّمه بجميع ذاتياته؟ وثمرة الجواب هي تحديد أنّ المحمول الحقيقيّ ذاتيّ أم عرضيّ. وتطبيقاً على الأمثلة المتقدّمة، لا إشكال بكون المثال الأوّل محموله مقوّم لموضعه، فهو ذاتي، والمثالان الأخيران محمولاهما خارجان عن حريم ماهيّة الإنسان، لاحقان له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته فهما عرضيّان عليه.

ثمّ في ما تقرر أنّه ذاتيّ نسأل عنه بنحو سؤال محدّد؛ لكونه إمّا جنساً أو نوعاً أو فصلاً، والأمر في الكلّ واضح لا يحتاج إلى المثال.

وأمّا ما تقرر أنّه عرض على موضوعه فنسأل بحقه: هل ثبوته لموضوعه يحتاج إلى واسطة في الثبوت أو لا؟ وثمرة الجواب عن ذي السؤال هو تحديد كون العرضي لازماً لموضوعه أو غير لازم، فإن احتاج إلى الواسطة في الثبوت تمكّنه من العروض على موضوعه فهو غير لازم لموضوعه وغير ضروريّ الثبوت له، ككون الإنسان عالماً وكون العجلة متحرّكة.

وإن لم يحتج إلى واسطة في الثبوت فهو لازم للماهية من حيث هي، ككون الاربعة زوجاً والإنسان ممكناً.

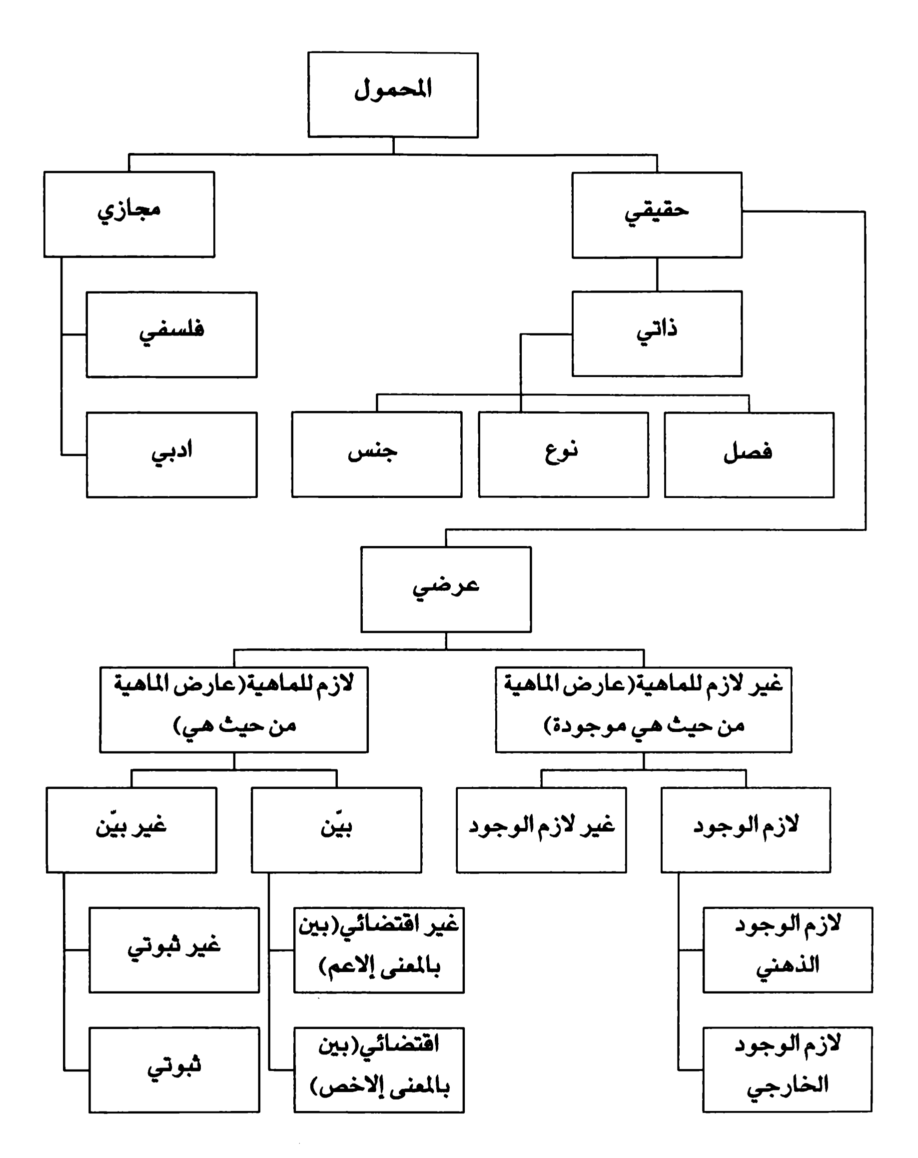
ثم ننظر إلى هذا اللازم ونسال عنه: هل لزومه لماهية موضوعه يحتاج إلى بيان وإثبات أم يكفي تصوّره وتصوّر موضوعه والحكم بالملازمة؟ وثمرة الجواب عن هذا السؤال هو التميز بين

وعلى أيّ حال فبعد هذا البيان لأنواع المحمولات، يتّضح مراد المصنف من قوله في المثال أعلاه وهو " كون المثلث يعرضه أنه مساوي الزوايا لقائمتين عند المقايسات" أي؛ إذا ما قيست الماهيّة إلى ما هو خارج عنها كمعنى قائمتين، ونَعْتُهُ بأن ذا اللحوق والعروض وجوباً، لكونهِ لازماً للماهية، وما لَزَمَ وَجَبَ لحوقُهُ كما لا يُستتر على الأذهانِ مما قدّمناه، وأمّا استدراكُهُ فلبيانِ وتميزِ أنّ هذا اللحوق إنّما يلحق المثلث بما هو عرضيّ له لا ذاتي؛ إذ العرضي اللازم يلحق موضوعه لحوقا واجباً كالذاتي، ولكن الفرق بينهما بما ذكره المصنف من أنّ العرضي يلحق موضوعه بعد تقوّمه بذاتياته بخلاف الذاتي الذي به التقويم.

---

اللازم البيّن واللازم غير البيّن، فإن احتاج إلى الواسطة الإثباتيّة فهو اللاّزم غير البيّن، ككون مجموع زواية المثلث تساوي قائمتين، وإن لم يحتج إلى الواسطة الإثباتيّة فهو اللازم البيّن ككون الأربعة زوجاً، والنار حارّة، والكلّ أعظم من الجزء.

وأمّا ما ثبت أنّه غير لازم للماهيّة، ومحتاج إلى علّة خارجيّة تمكّنه من العروض على موضوعه فنسأل عنه: هل عروضه لموضوعه لازم لوجوده أم لا؟ وثمرة الجواب هو تحديد أنّ هذا العارض لازم لوجود الموضوع أو غير لازم له؟ فإن ثبت أنّه لازم للوجود، نسأل عن ظرف لزومه، أفي الخارج لازم لوجود موضوعه أم في الذهن؟ وثمرة الجواب تعيّن ظرف اللزوم خارجي أو ذهني، فالأوّل مثل لزوم الحرارة للنار، والثاني كلزوم الكلّية للمفاهيم الذهنيّة.




مخطط لبيان ما قدمناه من تفصيل المحمولات للماهية.

**قال الشّيخ: ((ولو كانت أمثال هذه مقوّمات، لكان المثلّث وما يجري مجراه يتركّب من مقوّمات غير متناهية)).**

تقدّم من المصنف أن بَيَّنَ خصوصيّة ما يحمل على الماهيّة ويكون ذاتياً لها أو ما يحمل عليها ويكون عرضياً عليها، وأَهَمُّ ما بَيَّنَه تقدُّمَ الذاتي وتأُخُّرَ غيره عنه تصوراً.

لكننا في المقام نجد أنّ المصنف ركن إلى غير هذا المائز الأساس لإثبات أن ما اصطلح عليه باللازم هو غير مقوم وخارج عن أجزاء ماهيته، وكان بإمكانه الاكتفاء بما ذكره من مائز التميز أولاً دون الركون إلى غيره؛ إذ ما ذكره ملاكٌ تامٌ للتميز بين الذّاتي والعرضيّ.

لكن المصنف لم يذهب لذلك عبثاً ـ وهو خريت الفن والصناعة ـ بل رام وراء ذلك سراً، حاصله:

أنّ جمهرة من المنطقيين الظاهريين صرحوا أنّ كلّ ما كان لازماً للماهية باصطلاح القوم ودائمياً لها فهو ذاتيّ من ذاتياتها، كالزوجية للأربعة. فلزومها للأربعة ودوامها لها يعني ذاتيتها لها، فحاول المصنف ههنا إيجاد ما به بطلان مدّعاهم بنحو خاص، إضافة إلى ما يرد عليهم من أنّ ما ذكروه فاقد لخصوصية الذّاتي المتقدّم ذكرها أوّلاً.

وحاصل ما ذكره ههنا في ردّهم أن لوكان ما فرضوه من العرضيّ اللاّزم في المقام ذاتياً للمثلّث للزم أن تتألف ماهيته من أجزاء غير متناهية؛ إذ يمكن أن يقاس مجموع زوايا المثلّث إلى أشكال عدة، فتوجد له نسب عدة غير متناهية كلّها داخلة في ماهيته على حد زعمهم. ومثله العدد كالإثنين مثلاً، فإنّ له نِسباً غير متناهية مع بقية الأعداد، لو فرضت كلّها ذاتية له لتألفت ماهيته من ذاتيات غير متناهيّة. ولا يقال في المقام[1]ـ ردّاً على دليل المصنف ـ إنّ

(1) القائل هو الفاضل الشارح الفخر الرازي في شرحه على الإشارات والتنبيهات، ج1،

اللاتناهي يمكن أن نمنعه بإيقاف الاعتبار للنسب المتصوّرة للماهيّات؛ لأنّه يقال: إنّ فرض تلك النسب والعرضيات اللّازمة، كمقوّمات للماهيّة وذاتيات لها، يلزمه أن تكون حاصلة بالفعل؛ إذ المقوّم للماهيّة المتحقّقة بالفعل لابدّ وأن يكون متحقّقاً بالفعل. فلو قطعنا الاعتبار عنها مع فرض كونها ذاتيات لما هو حاصل بالفعل، للزم أن يتألّف الشيء المتحقّق بالفعل من أمور غير متحقّقة بالفعل، وهو محال ببداهة الأذهان، كما لا يخفى.

**قال الشّيخ: ((وأمثال هذه إنْ كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللّزوم، فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقوّمة، وإنْ كان لها وسط يتبين به عُلِمت واجبة به)).**

بعد أن بيّن ملاك اللاّزم من العرضيات أخذ ببيان اقسامه، وانقسامه إلى ما يحتاج منه إلى الوسط، وما لا يحتاج منه إلى ذلك، وهو عين ما قدّمناه من انقسامه إلى اللاّزم البين وغير البيّن فلا نعيد.

**تنبيه:** ليلتفت في المقام أنّ تصميم المصنّف في بيان العرضيّ وأقسامه من عرضيّ لازم وغير لازم، وبيان أقسام اللاّزم من بيّنٍ وغير بيّن، وإثبات وجودهما، وبيان ملاكاتهما بطريقة تحليلية عقلية لا استحسانية. إنّما رام من ذلك أن يلفت النظر إلى وجود أصناف عدة من القضايا التي يمكن أن تتألّف من تلك الأنواع المتعدّدة من المحمولات، وأوّلها القضايا البديهيّة المتألفة إمّا من محمولات ذاتية لموضوعها، أو من محمولات عرضيّة لازمة بيّنة بالمعنى الأخصّ. وهذا الصنف من القضايا هو البداية والمنطلق للتفكير في ضمن دائرة المنهج العقلي، وهي واجبة القبول. وليس باختيارنا أن نصدق

ص66.

بها ونعتقدها، أو لا نصدقها ولا نعتقدها، بل قبولها ضروري للنفس بمجرد الالتفات إليها وتصوّر طرفيها.

وأمّا غير البديهيّات من القضايا، فهي مؤلّفة إمّا من محمولات لازمة غير بيّنة، أو من محمولات غير لازمة، وكلاهما محتاج للاستدلال عليهما لإثباتهما، سواء كان استدلالاً برهانيّاً أو غير برهانيّ.

## في بيان احوال الوسط واثبات اللازم

**قال الشّيخ: ((وأعني بالوسط ما يُقرن بقولنا ((لأنّه)) حين يقال: لأنّه كذا فهذا الوسط إنْ كان مقوّماً للشيء لم يكن اللاّزم مقوّماً؛ لأنّ مقوّم المقوّم مقوّم، بل كان لازماً له. أيضاً إنّ اللاّزم الأوّل أمّا أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط، فإن احتاج إلى وسط، تسلسل إلى غير النهاية فلم يكن وسط. وإن لم يحتج فهناك لازم بيّن اللّزوم بلا وسط، وإنْ كان الوسط لازماً متقدّماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوّم غير منته في ذلك إلى لازم بلا وسط، أيضاً تسلسل إلى غير النهاية. فلا بدّ في كلّ حال من لازم بلا وسط[1] فقد بانَ أنّه ممتنع الرّفع في الوهم، فلا نلتفت إذاً إلى ما يقال: إنّ كلّ ما ليس بمقوّم فقد يصحّ رفعه في الوهم. ومن أمثلة**

(1) انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج4، اللمحة السابعة، في الذّاتي والعرضيّ، ص 147، حيث قال: "ومن العرضيّ ما له وسط، وهو محمول يلحق بسببه بالماهيّة محمول آخر ،كالضّاحك اللاّحق بالإنسان المتعجّب، ومنه ما ليس له ذلك."

وانظر الشفاء (المنطق)، الفصل السادس، فصل فى تعقب ما قاله الناس فى الذّاتي والعرضيّ، ص 33، حيث قال: " فإنّ من العوارض ما يلزم الماهية لزوماً أوليّاً بيّنا ليس بواسطة عارض آخر، فيكون سلبه عن الماهية مع استثبات الماهيّة وإخطارهما معاً بالبال مستحيلاً، إذا كان ليس هو له بسبب وسط بينه وبينه. وذلك مثل كون المثلّث بحيث يمكن إخراج أحد أضلاعه على الإستقامة توهماً، أو معنى آخر ".

**ذلك كون كلّ عدد مساوياً لآخر أو مفاوتاً له)).**

شرع المصنف ببيان الوسط وأحواله في الأقيسة، إلاّ أنّ المقام ليس محله، إذ من المتعارف منطقيا، والمطابق اقتضائيا وفنيا أن يبحث مثل هذا الموضوع في باب الحجّة والقياس، لا في مقدّمات باب الحدّ والتعريفات.

إلاّ أنّ شروع المصنف لم يكن سهواً وعبثاً، وغير مرتبط بمحل البحث، بل إنّما تطرق لذلك كي يتوصل من خلاله إلى إثبات ما في الباب، ومحل الكلام من لزوم وجود اللازم البيّن، وأنّه أساس الدّليل والقياس على خلاف من أنكر ذلك ونفى وجود اللازم البيّن، أو ادّعى أنّ ما ليس بمقوّم يصحّ رفعه في التّصوّر على ما سيتضح من لاحق كلامه.

ولبيان محاسن مطلبه نقول:

إنّ المراد بالوسط ما يقع في جواب لم هو ؟ وهو المسمّى عند القوم الواسطة في إلاثبات أو السبب والعلة[1].

وهذا الوسط يأخذ أدواراً عدّة وهويات مختلفة في القياس، تبعاَ لطبيعة علاقة الموضوع والمحمول في النتيجة .فتارة يكون المحمول لازماَ لماهية الموضوع، وأخرى يكون مفارقاً لها، فعلى الأوّل لا يكون الحدّ الاوسط إلاّ واسطة في الاثبات بين الأكبر والأصغر وله صورتان:

---

(1) انظر إلى ما ذكره الفارابي في منطقياته، حيث قال: "فالحدّ الأوسط هو الذي يسمى السبب والعلّة؛ لأنّه سبب اجتماع الطرفين، وسبب علمنا بالنتيجة. وهو الذي يقرن به؛ لأنّه وجد في جواب لِمَ كذا هو كذا".

وكذلك ما ذكره المصنف في الشفاء، حيث قال "الحدّ الأوسط هو العلّة، ويقع في مطلب (ما)، بعد مطلب الـ(هل). والمراد «بما» هنا «ما» التي يسأل بها عن علّة القياس وعلّة الأمر في نفسه: أي ما الأوسط؟وهذا بعينه مطلب «لم»".

**الصّورة الأولى:** أن يكون الأوسط لازماً للأصغر، ويكون الأكبر لازماً للأوسط. وعندها لا يكون الأوسط إلاّ واسطة في إلاثبات بين الأصغر والأكبر من جهة أنّ لازم اللازم لازم، كأن يقال(الإنسان ممكن) (الممكن محتاج إلى علّة) فينتج (الإنسان محتاج إلى العلّة). فإنّ الإمكان لازم للإنسان، وإنّ الاحتياج إلى العلّة لازم لكل ممكن فينتقل لزوم الاحتياج إلى العلّة للإنسان بتوسط الإمكان.

**الصّورة الثانية:** أن يكون الأوسط مقوّماً للأصغر والأكبر لازماً للأوسط، كأن يقال (الإنسان ناطق) (الناطق متعجّب) فينتج (الإنسان متعجّب).

وهاتان الصّورتان هما المعبّر عنهما بمأخذ البرهان، وفيهما تكمن حقيقة برهان التلازم.

وعلى الثاني ـ أي فيما إذا كان المحمول مفارقاً لماهيّة الموضوع ـ فإمّا أن يكون ثمّة ارتباط سببي بين الموضوع والمحمول أو لا يكون، فبالنحو الأوّل تأتي قاعدة أنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها، أو قولهم كلّ عرضيّ معلّل، ويأخذ الحدّ الأوّسط وظيفتين: وظيفة الواسطة في الإثبات، والواسطة في الثبوت، وهو المعبّر عنه ببرهان اللم، وأمّا النحو الثاني فلا تكون وظيفة للحدّ الأوّسط إلاّ الواسطة في الاثبات، الممثلة للأقيسة غير البرهانية. وعلى أيّ حال فبعد بيان هذه المقدّمة، ولغرض التوصل إلى مراد المصنف من ذكرها، نأتي إلى المأخذ الأوّل من مآخذ البرهان ـ الصّورة الأولى ـ وهو فيما؛ إذا كان الأوّسط لازماً للأصغر والأكبر لازماً للأوّسط، وفي المقام احتمالات:

**أوّلها:** أن يكون الأكبر لازماً للأوسط بلا وسط في البين فعندها يثبت ما رام

المصنّف إليه من لزوم وجود ما هو لازمٌ بيّنٌ بلا وسط، كلزوم الزوجية للأربعة.

**ثانيها:** أن يكون الأكبر لازماً للأوسط بوسط آخر، لا بنفسه. وههنا نتقل الكلام إلى هذا الوسط ـ اللازم بين الوسط في الأصل والأكبر ـ أنّه لازم للوسط مع وسط أم بلا وسط، فإنْ كان بدون وسط ثبت المطلوب من لزوم وجود لازم بيّن لا يحتاج إلى الوسط في عملية الاستدلال، وإنْ كان لزومه بوسط أيضاً ننقل الكلام إلى هذا الوسط ـ على ما قدّمناه ـ فإن كان بدون وسط ثبت المطلوب، وإلاّ فإنْ احتاج ننقل، الكلام، وهلمّ جرا، فيلزم التسلسل المستلزم إلى وجود أوساط غير متناهية بين حاصرين، أو يلزم أنّ ما فرضناه وسطاً ليس بوسط، وهو خلاف الفرض. وكلا الأمرين محال يلزمهما عدم العلم بشيء أصلاً.

ومن هنا يثبت لزوم وجود اللازم البيّن في منتهى الأقيسة اللاّزم للماهيّة في مراتب تصوّرها بمجرد الالتفات إليه، ولا يمكن محوه عنها تصوّراً، وإن كان خارجاً عن أجزاء حقيقتها، ككون الأربعة زوجاً، أو كلّ عدد مساوياً لآخر أو مفاوتاً له، على ما مثّل له المصنّف. وعليه لا يعبأ بقول من قال: كلّ ما ليس بمقوّم يصحّ رفعه عن الماهية في مقام التصوّر، على ما ذكره المصنف في المتن، حيث قال:

**"فقد بانَ أنّه ممتنع الرّفع في الوهم، فلا نلتفت إذاً إلى ما يقال: إنّ كلّ ما ليس بمقوّم فقد يصحّ رفعه في الوهم ومن أمثلة ذلك كون كلّ عدد مساويا لآخر أومفاوتاً له".**

**قال الشّيخ: ((وأمّا المحمول الّذي ليس بمقوّم ولا لازم، فجميع المحمولات التي يجوز أن يفارق الموضوع مفارقة مفارقة سريعة أو بطيئة، سهلة أو عسرة، مثل كون الإنسان شابّاً وشيخاً وقائماً وجالساً)).**

لمّا كان العَرَض المفارق مقابلاً للعرض اللّازم عرّفه بالضد، وهو مالا يجوز أن يفارق الموضوع، وجواز المفارقة هنا من قبيل الجواز العقلي، ولا يجب أن يفارقه فعلاً في وجوده وتحقّقه؛ لاحتمال دوام تحقّقه بسبب عروضه وواسطة ثبوته، كزرقة العين الزرقاء، ومنه يمكن تقسيمه إلى مايفارق ، كالشباب للإنسان، وما لا يفارق، كزرقة العين لمن كانت عينه زرقاء طوال حياته، وما ذكره في باقي المتن واضح.

## الفصل الثالث عشر؛
## ما ليس بمقوّم

**قال الشّيخ: ((إشارة: ولمّا كان المقوّم يسمّى ذاتيًا، فما ليس بمقوّم لازماً كان أو مفارقاً، فقد يسمّى عرضيّاً ومنه ما يسمّى عرضاً وسنذكره))**

في هذا الفصل تذنيب لِما تقدّم، وتقديم لما سيأتي؛ إذ لَمّا قدّم المصنف انقسام الكلّي إلى الذاتيّ والعرضيّ، وكل منهما إلى أقسامهما ذاكراً أنّ المقوّم هو الذاتيّ فقط دون غيره، حاول التذكير بالمسألة هنا، وتقريرها بذهن الطالب، دفعاً لما سيقع من تهافت أوّلي في المقام، إذ سيأتي أن للذاتيّ اصطلاح آخر، له أقسام عدة وأنّ من أقسامه ما ليس بمقوّم.

وأيضاً نبّه في متن إشارته على أنّ ما أسميناه عرضيّا قد يُتَصَرف في الإطلاق عليه ويقال له عرض، ويقصدون به حصة خاصّة منه، وهو العرض العام. وسيأتي أنّ للعرض اصطلاحاً خاصاً غير ما يقصد به من العرض العام. وواضحٌ أنّ مثل هذا التصرف والإطلاق يوجب اشتباهاً وغموضاً في مسائل العلم على غير المحقّقين، كما اتّفق اشتباه الأمر على بعض الظاهريين من المناطقة، فإنّهم لما سمعوا قول المناطقة في باب إيساغوجي: "أنّ العرض قائم في موضوعه لاحق له" تصوّروا أنّ المراد من الموضوع خصوص

الموضوع الخارجي في متن الأعيان اشتباهاً، لِما توهموه من العرض المقابل للجوهر لا العرضي المقابل للذاتي.

## الفصل الرّابع عشر؛
## في الذّاتي بمعنى آخر

**قال الشّيخ: ((إشارة، وربّما قالوا في المنطق ذاتيّ في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى، وذلك هو المحمول الّذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيّته. مثل ما يلحق المقادير أو جنسها من المناسبة والمساواة، والأعداد من الزّوجيّة والفرديّة، والحيوان من الصّحّة والسّقم. وهذا القبيل من الذّاتيّات يخصّ باسم الأعراض الذّاتيّة مثل مايتمثّلون به من الفطوسة للأنف.))**

من تذنيب ما ذكره المصنف تقرر أنّ الذّاتي في باب إيساغوجي يطلق ويراد به خصوص المقوّم لماهية الشيء، وفي هذا الفصل تعرّض المصنّف لبيان اصطلاح آخر للذاتي، يختلف عما تقدّمه في باب إيساغوجي. ولكن قبل الدّخول في ذكر تعريف العرض الذّاتي، وبيان النقض والإبرام الواقع فيه لا بأس أن نشير إلى مجموعة من الإطلاقات للذاتيّ في اصطلاح المناطقة[1]،

---

(1) أشار المصنف لهذه المعاني في كتاب البرهان من الشفاء، ص127، حيث قال: ((فيقال بذاته لا على جهة تليق بالحمل والوضع ولا لائقا بالبرهان: فيقال لما معناه غير مقول على موضوع أو في موضوع وهو قائم بذاته. وأمّا الماشي والمحمولات كلّها فكلّ واحد منها يقتضي معنى ذاته، مثل معنى الماشي، ويقتضي شيئاً آخر هو الموضوع له. فليس ولا واحد

كي يتضح مرادنا ولا يختلط على الاذهان المعاني الأخرى للذاتيّ مع ما نحن بصدده. فقد ذكروا للذاتيّ عدة معاني هي:

1. الذّاتي في باب إيساغوجي، وقد مرة ذكره، وأشرنا إليه قبل قليل فلا نعيد.

2. الذّاتي في باب الحمل، كقولهم البياض أبيض، والنور منير. والمراد به ما كان نفس الموضوع كافياً لانتزاع المحمول منه، ولا يحتاج إلى ضمّ ضميمة له، وبخلافه ما احتاج لذلك، كقولهم الجدار أبيض أو الغرفة مضيئة. فنفس الجدار أو الغرفة غير كافيين لانتزاع الأبيض أو المنير منهما، بل لا بد من ضم البياض والنور إليهما ليصحح الانتزاع.

3. الذّاتي في موضوع الحمل الأولي والحمل الشايع، فيقال لمحمول أنّه ذاتي لهذا الموضوع، أي يحمل عليه حملاً ذاتياً، كما يقال الإنسان حيوان ناطق، ويقابله الشايع أي ما يحمل حملاً شايعاً صناعياً على موضوعه، كقولهم الإنسان كاتب.

---

منها مقتصر الوجود والدّلالة في المعنى على ذاتها. فذواتها ليست هي هي بذواتها. ويقال أيضاً" بذاته" للشيء الذي هو سبب للشيء موجب له: مثل إنّ الذبح إذا تبعه الموت لم يقل إنّه قد عرض ذلك اتفاقاً: بل الذبح يتّبعه الموت بذاته، لا مثل أن يعرض برق إثر مشي ماش، أو يمشي إنسان فيعثر على كنز، وسائر كلّ ما كان اتفاقاً. ويقال أيضاً" بذاته" لِما كان من الأعراض في الشيء أولياً. أعني بقولي أولياً أنّه لم يعرض لشيء آخر ثم عرض له، بل ما كان لا واسطة فيه بين العارض والمعروض له، وكان المعروض له سبباً لأن يقال إنه عرض في شيء آخر: كما نقول جسم أبيض وسطح أبيض. فالسطح أبيض بذاته، والجسم أبيض لأنّ السطح أبيض. فهذه هي الوجوه الخارجة عن غرضنا هاهنا)).

4. الذّاتي بمعنى ما يحدث لعلة، كقولهم: شربت الماء فارتويت، أو ضربت الحجر فانكسر، ويقابله الاتفاقي ما يحدث اتفاقاً، كقولهم : شربت الماء فغرد العصفور، أو ضربت الحجر فجاء زيد.
5. وهناك معنى خامس سيأتي من المصنّف ذكره في العبارة اللاّحقة المُعبَّر عنه بالذّاتي في باب البرهان.

ولم يقصد بالعرض الذاتي أيّ من هذه المعاني بخصوصه، وإنْ كان شاملاً لبعضها على نحو العموم، كما سيتضح فارتقب. ولبيان خصوص ما أريد من الذّاتي هنا نقول:

إن للعرض الذّاتي في باب الحمل والعروض تعاريف عدة وردت على ألسنة القوم[1] إلاّ أنّ أهمها وأعمها قولهم، "ما يعرض الذّاتي من الشيء"[2] كعارض النوع والجنس

---

(1) وردت تعاريف عدة للعرض الذاتي مما لم نورده في المتن، فمثلاً ورد في كتاب (الحروف للفارابي، ص95): هو الّذي يكون موضوعه ماهيّته أو جزء ماهيّته، أو توجب ماهيّة موضوعه أن يوجد له على النّحو الّذي توجب ماهيّة أمر ما أن يوجد له عرض ما، فإنّ ذلك العرض؛ إذا حدّ أخذ ذلك الأمر في حدّ العرض. فما كان من الأعراض هكذا فأنّه يقال: أنّه عرض ذاتيّ. وورد في كتاب (الحدود والفروق، ص25): هو الّذي ما أخذ موضوعه في حدّه. وورد في(تعليقة على الهيات الشّفاء لصدر الدّين، ص6): أنّ العرض الذاتي ما يلحق الشّيء لذاته أو لأمر يساويه. وورد في(شرح الإلهيّات من كتاب الشّفاء، ص73): ما لا يتوقّف عروضه للشّيء على أن يتخصّص، أي لا يكون له واسطة أخص في العروض بأن يعرضه بتوسّط عروضه له أوّلاً.

(2) انظر في ذلك ما ذكره العلامة الحلّي في الجوهر النضيد، ص: 209، حيث قال: "والعرض الذاتي الحقيقي أعني العرض اللاحق بالموضوع لذات الموضوع، لا لغيره، كالتعجب المحمول على الإنسان، لذات الإنسان، لا لشيء آخر غيره".

والفصل، مثل قولهم الأربعة زوج، والحيوان ماشّ، والناطق متعجّب. ويسمى عارض النوع عرضاً ذاتياً أوّلياً، وعارض الفصل عارضاً لأمر مساوي وعارض الجنس عارضاً أعمّ.

وللقوم كلام في خصوص ما كان عارضاً بواسطة الجنس، كقولهم الإنسان ماشّ؛ إذ هو عارض للإنسان من ذاتيه الأعمّ (الجنس)، وحاصل كلامهم أنّ جَعْلَ هذا المورد في ضمن الأعراض الذاتيّة يلزمه تداخل العلوم؛ لكونهم ذكروا في مطلب موضوع العلم: أنّ موضوع العلم ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتيّة، فلو جُعل عارض الجنس مبحوثاً لهم في علم ما لأمكن أن يُبحث هذا العارض في علم آخر يكون معروضه (الجنس) جنساً لموضوع ذاك العلم الآخر، وهكذا لعلم ثالث ورابع فتتداخل العلوم. فالباحث عن الأعراض الذاتيّة في موضوع العلم لغرض التمييز بين العلوم ومنع تداخلها، يمنع أن يُجعل العارض للجنس من الأعراض الذّاتية بهذا المعنى للزوم انتفاء غرضه.

إلّا أنّ المبرهن لَمّا كان همّه عدم الانفكاك بين الموضوع والمحمول في قضاياه المُبَرهن عليها، لم يمنع كون العارض بواسطة الجنس من الأعراض الذّاتية؛ إذ المحمول في مثل هذه القضايا يوضع بوضع الموضوع ويرفع برفعه.

وعليه إذا لاحظنا غرض التمييز بين العلوم فكون عارض الجنس من الأعراض الذاتيّة محل إشكال، وأمّا إذا لاحضنا غرض المبرهن فلا إشكال في عده من الأعراض الذّاتية.

ولكن سيأتي الكلام بإذنه تعالى في أنّ ما كان عارضاً على موضوعه؛ لعروضه على جنس موضوعه، هل أخذ عرضاً ذاتياً مطلقاً أم قيد بقيد يرفع مثل هذا الإشكال؟ فتأمل وارتقب.

لكن بساطة مثل هذا التعريف وإجماله وعدم بيان المراد منه تفصيلاً، ولتبادر الإشكالات عليه بدْواً، جعلت المناطقة يحاولون إيجاد تعريف آخر للعرض الذاتي أفصحَ في الدلالة على المطلوب.

وأدلّ التعاريف على المطلوب وأكثرها تفصيلاً ما يقال فيه إنّ العرض الذّاتي ما أخذ في حدّه أمّا المعروض له، كالانف في حد الفطوسة لقضية «الأنف أفطس»، فعند تعريف الفطوسة يقال: صفة الأنف كذا وكذا، أو موضوع المعروض له، كأخذ الكلمة في حد المرفوع عندما يقال «الفاعل مرفوع» فالمرفوع من الأعراض الذّاتية للفاعل، لكن الفاعل لا يؤخذ في حدّها، فلا يقال «المرفوع فاعل»؛ لعدم انحصار الرفع بالفاعل بمقتضى قواعد اللغة، بل الذي يؤخذ موضوع الفاعل ـ وهو الكلمة ـ إذ الكلمة موضوع من أعراضها الرفع، أو جنس الموضوع المعروض له كأخذ الكلمة في تعريف المبني لقضية « الفعل الماضي مبني» فالبناء عرض للفعل الماضي يلحقه لما هو هو، لكن الفعل الماضي لا يؤخذ في حد المبني؛ لكون المبني أعم من الفعل الماضيّ، لكن جنس الفعل الماضيّ ـ وهو الكلمة ـ مأخوذ في حد المبنيّ.

وليلتفت في هذا الصنف الثالث من العرض الذّاتي أنّ الجنس المأخوذ في تعريف العرض لا بد وأن يؤخذ مساوياً لموضوع الصناعة المبحوث بها ذلك العرضيّ، بحيثُ إذا كان أعمّ من موضوع الصناعة لم يستعمل فيها على الوجه العام، بل يُخَصَّصُ بموضوع الصناعة، وما زاد عنه لا يعتد به ولا يلتفت إليه من حيث هو خارج عن صناعة المطلوب [1].

(1) ذكرنا في مثالي القسم الثاني والثالث من العرض الذّاتي مثالين من علم النحو؛ لما فيهما من سهولة البيان والقرب وكثرة الاستئناس لذهن الطالب بحسب طبيعة دراسته، ولكنه في العلوم الطبيعية والرضيات أمثلة كثيرة على ذلك، لا بأس أن نذكر مثالاً لكلّ مورد من هذين

## تنبيهات: في العرض الذاتي

أوّلاً: إنّ ما ذكرناه من تعريف العرض الذّاتي بالنحو الثاني **«ما أخذ موضوعه في حدّه. . . . . الخ»** كان المقصود من الموضوع المذكور في التعريف ما هو أعمّ من موضوع العلم أو المسألة والقضية، أمّا لو قصد منه موضوع العلم فقط، لاكتفينا بتعريف العرض بكونه ما أخذ موضوعه في حدّه.

ثانياً: أنّ المحقّقين من المناطقة اتفقت كلمتهم على ما صرحوا به في مسفوراتهم، أنّ العرض الذّاتي في أحدّ شرائطه يجب أن لا يكون عارضاً على موضوعه لأمر أخصّ، بمعنى لا يحتاج موضوعه أن يتخصص فيكون نوعاً آخر حتى يعرضه؛ لذا لَمْ يجعلوا الضّحك مثلاً من الأعراض الذّاتيّة للحيوان؛ لأنّه يعرضه بعد أن يتخصّص ويصير موضوعاً آخر هو الإنسان. لكن هذا الشرط أوجب إيراد نقض عليهم في المقام ولزوم تهافت في الكلام، حيث

---

الموردين، ففي مورد كون الجنس مأخوذاً في حدّ العارض، مثاله أن يقال: إنّ موضوع علم الرياضيات هو الكمّ، وينقسم إلى متصل ومنفصل، ومن عوارضه المساواة والانقسام، وعندما نأتي إلى بعض مسائله نراهم يقولون: إنّ ضلعي المستطيل المتقابلين متساويان. ويعبّرون عن التساوي في هذه القضيّة من الأعراض الذّاتيّة للضلعين، ولكلّ خط ساوى خطاً آخر، كما لوقيل: هذا الخطّ مساو لهذا الخطّ، ولا نجد أنّ الخطّ أو الضلع يؤخذ في حدّ المساواة؛ لكون المساواة أعمّ من الضلع والخطّ، بل نجد أنّ جنسهما يؤخذ في حدّه، وهو الكمّ في المقام.
وأمّا في مورد كون موضوع المعروض له مأخوذاً في حدّه، فمثاله إن يقال: أنّ الانقسام في الكمّ ينقسم إلى أنقسام مقداريّ وعدديّ، كانقسام الخطّ إلى قسمين وانقسام العدد إلى نصفين. فعندما يأتي الرياضيّ ويقول في قضيته: الانقسام المقداري مساو لكذا، فقد جعل المساواة عارضة على الانقسام المقداريّ بنحو العرض الذّاتي؛ لادعائه أنّ مثل هذه المسائل مما تبحث في علم الرياضيات، لكنّنا لا نجد أنّ موضوعها مما يؤخذ في حد العرض، ولا حتى جنسه بل غاية ما أخذ في حدّه معروضُ موضوعه وهو الكمّ.

إنّهم في مورد آخر مثّلوا للعرض الذاتي بالمساواة للكمّ، والزوجيّة والفرديّة للعدد، والحال أنّ المساواة تعرض الكمّ بعد كونه خطّاً أو عدداً، والفرديّة والزوجيّة تعرض العدد بعد كونه أربعة أو ثلاث، بل غالباً ما يبحث في العلوم عن الأحوال التي تتخصّص ببعض أنواع الموضوع، أو أنواع أنواع عوارضه، أو أنواع أنواعه. وفي الجميع يقولون إنّ المحمولات فيها أعراض ذاتيّة لموضوع العلم، والحال أنّ الجميع ما عرض موضوع العلم، إلّا بما هو أخصّ منه.

لكن المحقّق والمتفطّن للفرق بين ما اشترطوه وما مثّلوا له، يَمنعُ إيراد مثل هذا القول؛ إذ الشرط يمنع دخول ما كان عارضاً لأمر أخصّ، والمثال يدخل ما كان عارضاً في أمر أخصّ، وبين الأمرين فرق كبير. ولبيانه نقول:

إنّ العارض لأمر أخصّ، إنّما يعرض موضوعه بعد تخصّص موضوعه وتحصصه وصيرورته نوعاً ما مستعداً لقبوله، كعروض الضاحك على الحيوان، فحتى يصح حمله عليه، لابدّ من تخصّصه نوعاً من أنواع الحيوان يهيئه لاستعداد قبول الضاحك، ولولا هذا لما صحّ العروض.

وأمّا العارض في أمر أخصّ، فهو ما يعرض موضوعه من غير أن يتوقف على أن يصير موضوعه نوعاً مخصوصاً، بل التخصّص إنّما يحصل له بالعارض عليه لا قبله، ويعرضه العارض فيه ولا يتصور أمره إلاّ كذلك. وما مثلوا له من مثال المساواة للكمّ، والزوجيّة والفرديّة للعدد كان بهذا المعنى من العروض ما يعرض الشيء في أمر أخصّ، لا ما يعرضه لأمر أخصّ. ومثله الكمّ؛ وسر ذلك راجع إلى أنّ الموضوعات، أمثال العدد والكم، ليس لها وجود مستقلّ منحاز عن وجود أفرادها؛ لكونها طبائع كليّة لا توجد إلاّ بوجود أفرادها. فما يعرضها من محمولات راجعةٌ لها يظهر عروضها في ضمن أفرادها، من غير

توقف على لحاظ خصوصيّة الموضوع، وكونه متخصّصا ومتحصّصا بذلك الموضوع المصحّح لعروض المحمول على الطبيعي، وإنّما اللّحاظ للعدد فقط، لكن في فرده المخصوص هذا. فالزوجيّة تعرض العدد لِما هو لكنْ في فرده الأربعة أو الثمانية أو العشرة وهكذا، والانقسام يلحق الكميّة لكن في فرده الخطّ أو العدد، ولوكانت ثمّة خصوصيّة لفرد ما يعرض فيه لما أمكن أن يعرض على الفرد الآخر من أفراده، فلو كانت للأربعة خصوصيّة مختصّة بها مكّنت عروض الزوجيّة على العدد؛ لامتنع عروض الزوجيّة على العدد في الستّة أو الثمانيّة، وكذا لو كانت ثمّة خصوصيّة مختصّة بالخطّ مكّنت عروض الانقسام على الكمّ؛ لامتنع عروضه على الكمّ في فرده العدد، فافهم ذلك واغتنم.

**قال الشّيخ: ((وقد يمكن أن يُرسم الذّاتي برسم ربّما جَمَع الوجهين جميعاً، والّذي يخالف هذه الذّاتيّات فما يلحق الشّيء لأمر خارج عنه، أعمّ منه، لحوق الحركة للأبيض، فإنّها أنّما تلحقه لأنّه جسم، وهو معنى أعمّ منه، أو أخصّ منه لحوق الحركة للموجود، فإنّها إنّما تلحقه لأنّه جسم وهو معنى أخصّ منه. وكذلك لحوق الضّحك للحيوان فإنّه إنّما يلحقه لأنّه إنسان.))**

أوضح المصنف المعنى الثالث للذّاتي الجامع لكلا الوجهين؛ لوجه الذّاتي في باب إيساغوجي، والذّاتي المتقدّم الذكر المصطلح عليه بالعرض الذّاتي. وهذا المعنى الثالث مخصوص في عرف القوم بالذّاتي في باب البرهان، وقد عرفه القوم بأنه: ما يؤخذ في حدّ موضوعه أو ما يؤخذ موضوعه في حدّه. فالأوّل يشمل كلّيات باب إيساغوجي، والثاني يشمل لوازم الماهيّة على ما تقدّم في شرح العبارة السّابقة.

## الفصل الخامس عشر؛
## المقول في جواب ما هو

قال الشّيخ: ((يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل لا يميّزون بين الذّاتي وبين المقول في جواب ما هو، فإنْ اشتهى بعضهم أن يميّز، كان الذّي يئول إليه قوله: هو أنّ المقول في جواب ما هو من جملة الذّاتيّات ما كان مع ذاتيّته أعمّ. ثم يتبلبلون إذا حقّق عليهم الحال في ذاتيّات هي أعمّ وليست أجناساً، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس و ستعرفها، لكنّ الطالب بما هو إنّما يطلب الماهيّة، وقد عرفتها، وأنّها إنّما تتحقّق بمجموع المقوّمات، فيجب أن يكون الجواب بالماهيّة، وفرق بين المقول في جواب ما هو، وبين الداخل في جواب ما هو، والمقول في طريق ما هو، فإن نفس الجواب غير الداخل في الجواب، والواقع في طريق ما هو. واعلم أن سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كلّ لغة هو أنّه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، وإنّما هو باجتماع ما يعمه و غيره، وما يخصّه حتى يتحصّل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحقّقها، والأمر الأعمّ لا هوهويّة الشيء، ولا مفهوم اسمه بالمطابقة، ولهم أن يقولوا إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان، ولكنْ عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدث ويأثروه إلى قدمائهم، دالّين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم، وأنت عن قريب

**ستعلم أنّ لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى)).**

إنّ إيراد هذا الفصل وما يتلوه من الفصول اللاحقة حتى نهاية النهج الأوّل إنّما أتى المصنف بها في ضمن هذه الأبحاث لجهتين:

**الأولى:** أنّه لما تعرّض لبيان الذّاتي والعرضيّ، وأفصح عن مراده من الذّاتي، سواء ما كان مقابلاً للعرضي في باب إيساغوجي، أو ما كان مقابلاً للعرض الغريب في باب البرهان، أراد الإشارة إلى اشتباه دخل على الظاهريين من المنطقيين في فهم الذّاتي وعدم إمكان تميزهم بين أنحاء الذاتيّات.

**الثانية:** أنّ هذه الأبحاث مقدّمة للأبحاث اللاّحقة في رسم المفردات الخمس لباب إيساغوجي، وبيان الحد والرسم. فناسب أن يقدّم مثل هذا البحث، وما يتداخله من مسائل؛ لِما له من أثرٍ شروعي للأبحاث اللاّحقة، كما سيتضح ذلك جلياً عند الشروع بالنهج الثاني بإذنه تعالى. أمّا ما يتعلق بالجهة الأولى فنقول: إنّ الظاهريين من المنطقيين ابتداءً لم يميزوا بين الجنس والفصل؛ لكون كليهما مشتركاً بين كثيرين، فيلزم من قولهم انحصار الذّاتي للماهيّات في الجنس فقط؛ إذ الماهيّة إنما تتألف من الجنس والفصل، وقد ساووا بينهما وعبروا عن كليهما بالجنس، فينتج أن لا ذاتي للماهيّة إلاّ الجنس. ثمّ إنّهم لما قرؤوا كلمات القوم في بيان الجنس من كونه واقعاً في جواب (ما هو) ظنوا العكس، فحسبوا أنّ الواقع في جواب (ما هو) الجنسُ دون غيره من الكلّيات. ونحن إذا ما جمعنا بين القولين منهما ينتج أنّ الذّاتي عندهم خصوصُ الواقع في جواب (ما هو) وإن لم يصرّحوا بذلك نصّاً، إلاّ أنّه لازم الجمع بين قوليهما كما لا يخفى؛ لذلك نجد أنّ المصنف عبّر عن قولهم بـ(يكاد) لكونه لازماً لكلامهم لا تصريح فيه.

ثم إنّ ثمّة طائفة أخرى من الظاهريين أشار المصنف إليهم بقوله: **«فإن اشتهى بعضهم»**، وهؤلاء أكثر تميزا من الطائفة الأخرى، فقد ذكروا أنّ الواقع في جواب (ما هو) ليس الذّاتي مطلقاً، بل ما كان أعمّ، وهو مختصّ بالجنس.

وأجاب المصنف على زعمهم، رادّاً بجواب نقضيّ وحليّ، أمّا النقضيّ فإنّه يُنقض على قولهم بما ميّزوه من فصول الأجناس، كالحساس فصلاً للحيوان من أنّه ذاتيّ، وأعمّ كعموميّة الحيوان لأفراده. فإنْ جاز وقوع الحيوان جواباً لسؤال ما هو فليجز وقوع الحسّاس كذلك؛ لاتحادهما بما فرضوه من ملاك جواز الوقوع في الجواب ـ الذاتيّة والأعميّة ـ.

وأمّا الحلّيّ فإنّ المصنف أرجع سبب اشتباههم إلى عدم تمييزهم بين مصطلحات ثلاث، حاصلها: الواقع في جواب (ما هو)، والداخل في جواب (ما هو)، والواقع في طريق (ما هو) [1]، حيث إنّ الأوّل إنّما يتم بذكر تمام الماهيّة، كالنوع إن كان ما يُسأل عنه متعدّد الأفراد دون الحقيقة، أو كالجنس إن كان ما يُسأل عنه متعدد الحقيقة؛ إذ الجنس في مثل هذا المورد تمام الحقيقة التي يمكن أن تقع جواباً للسؤال، وأمّا الثاني والثالث فحقّ الجواب عنهما بجزء الماهيّة لا بتمامها، فلمّا اختلط الأمر عليهم وجعلوا ما ناسب الواقع في طريق (ما هو)، أو الداخل فيه مناسبا للواقع في جواب (ما هو)، لم يميزوا بين نفس الجواب وجزئه وأمر الخلط بينهم وفساد قولهم لا يخفى

(1) بعد التدقيق في المعنى، وكيفيّة الجواب المنطقي عن الداخل في جواب (ما هو)، والمقول في طريق (ما هو) يتّضح أنّهما شيء وأحد لا شيئان، وأنّ العطف بينهما عطف تفسيري لا يقتضي المغايرة المعنوية بينهما، ولا يعتنى بمن فرق بينهما وجعلهما شيئين، واجتهد في التفريق بينهما، على ما وقع في كلام المحقق الطوسي، والشارح الفخر الرازي على ما ورد في عبارتيهما شرحاً للمورد.

بعد هذا البيان.

ثم بعد هذين الرّدين نبّه الشيخ على أنّ الواقع في جواب (ما هو) ـ تبعاً للوضع اللغوي ـ لا يخلو أمره أمّا أن يكون سؤالاً عن ماهيّة الشيء، أو يكون سؤالاً عن مفهوم اسمه بالمطابقة، والجامع بين الأمرين كونه سؤالاً عن مطابق الشيء بتمامه، لكن سميّ الأوّل اصطلاحاً بماهيّة الشيء؛ لكونه معلوم الوجود، وما كان موجوداً إنّما يُسأل عن ماهيّته، وخصّ الثاني باسم المفهوم الاسمي اصطلاحاً؛ لكونه غير معلوم الوجود، وما لم يكن معلوماً كذلك لا يُسأل إلاّ عن مفهوم اسمه في عالم المفاهيم، ولا معنى للسؤال عن ماهيّته، والكلّ سيأتي تفصيله بإذنه تعالى. فعلى كلا الأمرين كان الجواب بتمام الماهيّة لا جزئها، فإن خالف الظاهريون ما عليه الوضع اللغوي والمقصود الاصطلاحي، واصطلحوا بأنّ الجزء الأعمّ من الماهيّة يقع جواباً لسؤال (ما هو)، كان عليهم بيان ذلك، وحفّ مرادهم بالقرائن المناسبة لبيان المقصود مما اصطلحوا.

## الفصل السّادس عشر:
## أصناف المقول في جواب ماهو

**قال الشّيخ: ((إعلم أن أصناف الدّال على ماهو من غير تغيير العرف ثلاثة))**

اعلم أنّ المسؤول عنه بما هو لا يخلو أمره من أحد أمرين بحسب القسمة العقلية الحاصرة، فإمّا أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء عدة؛ إذ الأمور تدور بين الأفراد والجمع [1]، فإن كان واحداً فلا يخلو أمره، إمّا أن يكون كلياً أو جزئياً؛ إذ ما يُسأل عنه لابدّ وأن يكون مفهوماً، ولا يخلو أمر المفهوم منهما ـ على ما تقدّم ـ، وإنْ كان كثيراً فكثرته إمّا أن تكون كثرة أفراديّة، وإمّا أن تكون كثرة نوعيّة؛ إذ الكثير أفراده إمّا أن تكون متّفقة الحقيقة، أو تكون مختلفة الحقيقة، فما كان متّفق الحقيقة تُسمّى كثرته كثرة أفراديّة، أي تكثّر في الأفراد لا غير، وما كان مختلف الحقيقة تُسمّى كثرته كثرة نوعيّة أي تكثّر في الأنواع.

وطبيعة الجواب لسؤال (ما هو) إنّما يحدّدها المسؤول عنه بحسب الاحتمالات المتقدّمة ولا يخلو أمرها من أمور ثلاث، ذكرها المصنف على

---

(1) على أنّ الجمع المنطقي، هو ما زاد على الواحد، ويتحقّق ولو بفردين، بخلاف الجمع النحوي الذي ملاكه ما زاد على فردين وأقلّ تحقّقه ثلاث.

ما سيأتي، وكلّها من حيث طبيعتها واقعة في ضمن السياقات العرفيّة؛ إذ العرف لا يجد جواباً غيرها كما سيتّضح بإذنه تعالى.

**قال الشّيخ: ((أحدها بالخصوصيّة المطلقة، مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم، كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان)).**

وذلك منحصر فيما لو كان ما يُسأل عنه واحداً كلّياً، كالإنسان فقط أو الحيوان فقط؛ إذ الواحد الكلّي حقّ جوابه بما يخصّه من تفصيل ماهيّته التّامة. أمّا ذكر ما يخصّه، فلأنّ ما يُسأل عنه واحد، والواحد لا يتميز إلاّ بخصوصيّته. وأمّا ذكر الخصوصيّة تفصيلا؛ فلأنّ الواحد الكلّي بنفسه حاك عن خصوصيته، إلاّ أنّ حكايته عنها حكاية إجماليّة، فإن أجيب بنفس الإجمال لم يكن ما فرضناه جواباً وهو محال. وأمّا أنّها تامّة؛ فلأنّ حقّ الجواب عن سؤال (ما هو) تمام الحقيقة على ما عليه العرف والاصطلاح، فانحصر الجواب بذكر خصوصيّة ما يُسأل عنه تامّةً ومفصّلةً، وهو ما عبّر عنه المصنّف بالخصوصيّة المطلقة، فيقال في الإنسان إنّه حيوان ناطق، وفي الحيوان إنّه جسم نام حسّاس متحرك بالإرادة.

**قال الشّيخ: ((والثاني بالشركة المطلقة، مثلما يجب أن يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلاً فرس وثور وإنسان ماهي؟ وهنا لكلاً يجب ولايحسن إلاّ الحيوان)).**

وذلك فيما؛ إذا كان ما يُسأل عنه كثيراً بالكثرة النوعيّة، كالإنسان والفرس والطير، بأن يُسأل عن الجميع معاً بـ(ما هو) فلا يقع جواباً إلاّ ما كان ماهيّة تامّة مشتركة بين الجميع، أمّا كونها ماهيّة تامّة؛ فلِما تقدّم من أنّ السؤال بما هو لا يناسبه إلاّ ذكر تمام ماهيّةما يُسأل عنه جرياً على العرف والاصطلاح،

وإمّا كونها مشتركة بين الجميع؛ فلكون الجواب بخصوصية أحدهما لا يعدّ جواباً للجميع وهو خلاف المطلوب، فانحصر أن يكون الجواب بتمام المشترك بينهما، كالحيوان في المثال لا غير، أو كالجسم لا غير إن كان ما يُسأل عنه مجموعَ الإنسان والفرس والحجر؛ لذا عبّر المصنّف بقوله **«وهنا لكلا يجب ولايحسن إلاّ الحيوان»**. إمّا أنّه لا يجب؛ فلِما تقدّم من أنّ غير الحيوان لا يمثّل تمام الماهيّة المشتركة، وإمّا أنّه لا يحسن؛ فلأنّ غير الحيوان مع مراعاة لزوم بيان تمام الحقيقة المشتركة لا يكون إلاّ الحدّ التّام للحيوان، وهو وإنْ لَمْ يكنْ خطأً لكنّ إتيانه إتيانٌ في غير محله؛ إذ لم يعلم بعد ما هو مشترك بينهم إجمالاً حتى يُؤتى بتفصيله.

**قال الشّيخ: ((فأمّا الأعمّ من الحيوان، كالجسم فليس لها بماهية مشتركة، بل جزء الماهيّة المشتركة، وأمّا الإنسان والفرس ونحوهما، فأخصّ دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهيّة)).**

ثمّ إنّ المصنف شرع ببيان احتمالات أخر: فيما لو أخذ غير الحيوان جواباً لِما تقدّم من المثال، وحينها لا يخلو الأمر من احتمالات عدّة:

فإمّا أن يكون الجواب بما هو أعمّ من الحيوان، كالجسم الواقع جواباً لِما قدّمه من مثال، إلاّ أنّ عدم صلاحيته للجواب لا تخفى لعدم كونه تمام الماهية والحقيقة المشتركة بين أفراد ما يُسأل عنه.

أو يكون الجواب بما هو أخصّ ممّا يُسأل عنه، كأن يجاب بالإنسان أو الفرس وأمثاله، لكنّه يرد على المجيب، أنّ أمثال هذه إنّما هي أخصّ ممّا يُسأل عنه ولا تمثّل اشتراكاً بين الجميع.

**قال الشّيخ: ((وأمّا مثل الحسّاس والمتحرّك بالإرادة طبعاً وإن أنزلنا أنّهما مقوّمان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة، فليسا يدلاّن على الماهيّة وذلك؛ لأنّ المفهوم من الحسّاس والمتحرّك بالإرادة، وأمثال ذلك بحسب المطابقة، هو أنّه شيء له قوّة حسّ أو قوّة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنّه شيء ذو بياض، فأمّا ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلاّ على طريق الإلتزام، حتى يعلم من خارج أنّه لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلاّ جسماً، إذا قلنا لفظة كذا تدّل على كذا فإنّما نعني به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الألتزام، وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود.**

**وأيضاً إذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبَراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدّلالة على ما هو مثل الضّحاك مثلاً، فأنَّه من طريق الالتزام يدلّ على الحيوان الناطق، لكن قد اتفق الجميع على أنّ مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو، فقد بانَ أنّ الذّي يصلح فيما نحن فيه أنّ يكون جواباً عمّا هو أن نقول لتلك الجماعة أنّها حيوانات، وتجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة ما يشترك فيه هي من المقوّمات المشتركة بينها الّتي تخصها وما في حكمها وضعاً شاملاً، إنّما يخلى عما يخصّ كلّ واحد منها)).**

وأمّا أن يكون الجواب بما هو مساوٍ للماهيّة المشتركة، كأن يُذكر فصلُها ففي المثال المذكور في المتن يمكن أن يُقال في جواب ما يُسأل عنه: إنّه حسّاس متحرك بالإرادة؛ لكون الحسّاس ذاتياً ومقوّماً للجميع، كما أنّه مشترك بينها لا يشذّ عنه فرد منها، ويدلّ على ماهيّتها؛ إذ ليس غير الحيوان جسماً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة. وعليه بالإمكان أن يُستغنى عن الحيوان بفصله، فلا إيجاب لما أوجبه المصنف.

إلاّ أنّ المصنف أبرز ما يدلّ على عدم إمكان الاعتماد على مثل هذا الجواب، وإن امتاز بكونه مقوماً ومشتركاً بين جميع الأفراد، ودالاً على ماهيّتها المشتركة.

وحاصل ما ذكره من دليل، هو أنّ جملتي الحسّاس والمتحرك بالإرادة حتى لو سلّمنا أنّ مجموعهما يعدّان فصلاً للحيوان، ودالان على ماهيّته، فإنّ ذلك غير مؤهل لوقوعهما جواباً في المقام؛ لكون جلّ دلالتهما على ماهيّة الحيوان دلالة التزامية؛ إذ عندما يقال إنّ هذا حساس متحرّك بالإرادة فإنّ معناه، أنّه شيء له قوّة الحسّ والتحرك[1]، أمّا ما هذا الشيء؟ وما ماهيّته؟ فلا تُعرَف من مقدار دلالة الحسّ والتحرّك. نعم إذا ضُمَّ إليه ما أُسْتُقْرِىء في الخارج من أنّه لا حسّاس ولا متحرك بالإرادة إلاّ وكان جسماً، فإنّه يفهم حينها أنّ هذا الشيء جسم، فتتمّ عندها دلالته على الماهيّة إلاّ أنّ تلك الدّلالة التزاميّة على ما تبيّن، لا مطابقيّة كما يحسبها غير المتنبيهن. والحال أنّ المراد في جواب (ما هو) هو الدّلالةُ المطابقيّة أو التضمنيّة على ما عليه العرف والإصطلاح دون الدلالة الإلتزاميّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ الدّلالة الالتزاميّة غير محدودة للشيء، فإن كانت مرادة لسؤال (ما هو) للزم مراد ما ليس بمحدود في مقام الجواب، وهو غير خفي عن وضوح البطلان.

وأيضا ممّا ذكره المصنف لدفع دعوة إمكان وقوع مثل الحسّاس جواباً أنّه لو جاز ذلك لجاز أن يقع ما ليس بمقوّم جواباً، كالضاحك والماشي؛

---

(1) وهذا هو المفهوم من جميع الفصول للماهيّات، والخواص وما قاربها من أنّ المتصف بها هو شيء ثبت له ذلك المبدأ، فإن قيل عنه ناطق فمعناه شيء ثبت له النطق، ولا يفهم منه دون الخارج أنّه حيوان، وكذا الضاحك والأبيض على ما مثل المصنف فإنّه شيء ثبت له الضحك وإنّه شيء ثبت له البياض وهكذا.

لكونه دالاً على الماهيّة التزاماً، كما كان الحسّاس دالاً عليها كذلك، إلاّ أنّ وضوح بطلان مثل هذا القول جعله مهجوراً لم يدعيه أحد.

**قال الشّيخ: ((هذا، وأمّا الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصيّة معاً، مثل ما أنّه إذا سُئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد، ما هم؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور إنّهم أناس)).**

وهذا ثالث ما يمكن أن يقع في جواب (ما هو) ولا يكون إلاّ حيث يكون مورد السؤال عنه أفراداً متّفقة الحقيقة، ولا تكثّر فيها إلاّ من حيث العدد، وحاصل جوابها هو ذكر الشركة والخصوصيّة معاً، أمّا الشّركة فلأنّها كمال الذّاتي المشترك بين الأشخاص، وأمّا الخصوصيّة فلأنّ تمام ماهيّة كلّ واحد منها هو ذلك؛ إذ لوكان لشيء منها وصف ذاتيّ وراء الإنسانيّة لكانت الأشخاص الواقعة تحتها متخالفة بالذّاتيّات، وقد فُرِض أنّه ليس كذلك، ومثاله؛ فيما لو سُئل عن زيد وأحمد ووائل ما هو؟ لكان حقّ الجواب أن يقال إنسان؛ إذ هو تمام الشركة بين أفراد مورد السؤال وكمال خصوصيّة كلّ واحد منها.

**قال الشّيخ: ((و إذا سئل عن زيد وحدَه ما هو ، لست أقول مَن هو ، كان الّذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور أنّه إنسان)).**

وفيه بيان للفرق بين سؤال (ماهو) وسؤال (من هو)، فالأوّل ما تقدّم ذكره مراراً من أنّ الواقع في جوابه خصوص تمام حقيقة ما يُسأل عنه، فرداً كان أم جماعة، إلاّ أنّ الفرق هو أن الفرد بتمام حقيقته وخصوصيّته ـ على ما تقدّم ـ، والجماعة هو خصوص تمام الحقيقة المشتركة.

وأمّا الثاني فإنّ الواقع في جوابه خصوص العوارض المشخصة للمسئول

عنه كأن يقال فلان أو ابن فلان أو مَنْ عَمله كذا وغيره من المشخصات الخارجية.

وعلىّ أي حال فإنّ مراد المصنف بهذا القول أنّه لو سئُل عن الشخص وحده بسؤال (ما هو) كزيد ـ مثلا ـ فإنّه يجاب بتمام حقيقته، ويقال إنسان لا غير وفقاً لما اُشتُرط في جواب ما هو على ما تقدّم مراراً.

**قال الشّيخ: ((لأنّ الّذي يفضل في زيد على الإنسانيّة، اعراض ولوازم لأسباب في مادّته التي منها خُلق وفي رحم أمّه، وغير ذلك عرضت له)).**

علّلَ المصنف اختصاص الجواب بالإنسانيّة، من جهة أنّ الواقع في جواب ما هو خصوص تمام حقيقة مورد السؤال، وليس تمام حقيقة زيد غير الإنسانيّة، وما فضل عنها خارج عن حقيقتها، لا يصلح أن يقع جواباً لسؤال ما هو؛ لخروجه تخصّصاً.

**قال الشّيخ: ((ولا يتعذر علينا أن نقدر عروض اضدادها في أوّل تكوّنه، ويكون هوهو بعينه، وليس كذلك نسبة الإنسانيّة إليه، ولا نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة والفرسيّة؛ وذلك لأنّ الحيوان الذي كان إنسانا، فإمّا أن يتمّ تكوّنه ممّا يتكوّن منه فيكون إنساناً، وإمّا أن لا يتمّ تكوّنه فلا يكون لاذلك الحيوان، ولا ذلك الإنسان، وليس يحتمل التقدير المذكور، من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته إنساناً، بل لحقته أضدادها أو مغايراتها، لكان يتكوّن حيواناً غير إنسان، يعني فرساً مثلاً، وهو ذلك الواحد بعينه)).**

أراد المصنّف بيانَ المائز بين ما يقع جواباً لـ(ما هو)، وما يقع جواباَ لـ(مَنْ هو)، وحاصل ماذكره من التفريق، أنّ ما يقع في جواب (من هو)، لمّا كان من المشخصات الوجوديّة العرضيّة وغير داخلة في قوام ماهيّة الشيء،

وليس من لوازمها الماهويّة، أمكن تقدير غيرها محلّها من الاضداد، ككونه يولد من غير رحم للإنسان، وككونه جالساً للقائم منه، وأمثالها، ومع ذلك لا يغيّر من حقيقته وماهيّته شيئاً، وبخلافه ما يقع في جواب(ما هو)، فلمّا كان حقيقة الشيء وقوامه، أو جزء حقيقته فلا يمكن فرض ضده مكانه، كالإنسانية لزيد، والحيوانيّة لانواعها. فما تقوّم به زيد مثلاً من الإنسانيّة لا يمكن فرض ضدّ الإنسانيّة فيه؛ فإنّه إمّا أن يتقوّم به فيكون هو زيد لا غير، وإمّا أن لا يتقوّم به فلا يكون زيد هو زيد، ولا الإنسان الذي فرضناه له هو ذاك الإنسان، أي الحصّة المفروضة لزيد، وإنّما تكون حصّة أخرى غير هذه الحصّة، والشخص المتقوّم بها هو غير ما فرضناه من زيد، ومثله في نسبة الحيوان للإنسان ، فإن تكوّن الإنسان بتلك الحصّة من الحيوان فلا يمكن فرض ضدّها؛ فقوام الإنسان في تلك الحصّة الخاصّة من الحيوان، وفرض تبدّلها يعني انتفاء الإنسان، بل وانتفاء تلك الحصّة الخاصّة من الحيوان، فيكون انتفاءاً لموضوعة بالمرّة، لفصله ولحصّته الخاصّة من الحيوان، وعليه لا يمكن أن يقال: تبدّل الحيوان من الإنسان إلى الفرس مثلاً؛ إذ فرض التبدّل يلزمه بقاء وحدة الموضوع نشير من خلاله لسابق ونصفه باللّاحق، وليس الأمر كذلك في الذاتيّات ، ففرض انتفائها عين فرض انتفاء الموضوع بالمرّة، فلا حيوان سابق (كحصّة)، ولا إنسان سابق، كي يقال تبدّل وقدّرنا فيه غيره، ومنه قال المصنّف: وليس يحتمل التقدير المذكور، من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته إنسان..... لكان يتكوّن حيواناً غير إنسان، يعني فرساً مثلاً، وهو ذلك الواحد بعينه.

**قال الشّيخ: ((بل إنّما يجعله حيواناً مايتقدّمه، فيجعله إنساناً))**

أي يجعل الفصلُ الحيوانَ حيوانا ما، كالإنسان مثلا أو أي نوع آخر كلّ فصل بحسبه، وهذا النوع يتقدّم الجنس في الخارج، حيث يوجد أوّلا الإنسان في الخارج ثمّ ينتزع منه الجنس، وإن كان الجنس متقدّم على الإنسان تعقّلا ؛ لأنّه جزءه الذاتي والذاتيّات متقدّمة قي التصوّر على ذي الذاتي[1].

---

(1) ما ذكره استاذنا الشّارح وإن كان صحيح في نفسه لكنّه لم يكن منظوراً لبيان المصنّف، حيث كان سياق عبارات المصنّف السّابقة مرتبطة ببيان العلاقة بين المادّة التي هي حصّة خاصّة لنوع ما والصورة له.

وقد أشار أستاذنا الشّارح لذلك في بيان العبارات السّابقة قبل هذه العبارة، وحقّ البيان أن يقال: أنّ المصنّف بعد بيان استحالة تقدير غير الذاتيّ للشيء، وجعل ذلك مميّزاً له عن العرضيّات التي يمكن تقدير أضدادها وأغيارها، بخلاف الذاتي إذ تقدير أغيار الذاتي للشيء في الشيء يؤدي إلى إنهدام ماهيّته وحقيقته فلا يبقى هو ذاك حتّى يقال تبدّل وتغيّر، وضرب مثالاً لذلك الحيوان الناطق تناسباً مع قوله أوّل المطلب (وإذا سأُل عن زيد وحده ما هو)، وبيّن من خلاله أنّه كيف إذا حاولنا تغيير الذاتيّات سيؤدّي ذلك لإنهدام الماهيّة للشيء بأكملها، بحيث لو فرضنا غير الناطق من أغياره سيتّبع ذلك إنمحاء الماهيّة بأكملها فلا يبقى زيد حتّى نقول تبدّل فيه شيء، بحيث لو قدّرنا رفع الناطقيّة (الصورة) سيتبعه ذلك بطلان الحيوانيّة (المادّة) التي هي حصّة له فلا يبقى لا ذلك الناطق ولا ذلك الحيوان ولا ذات اسمها زيد أو إنسان، ولم يذكر تعليل ذلك أو تفصيله، ثمّ ترقّى بعد ذلك لبيان كيفيّة الإنمحاء التّام للماهيّة بعد رفع الناطقيّة وهو أنّ الناطقيّة (الصورة) متقدّمة الوجود على الحيوانيّة (المادّة بعنوان الحصّة المختصّة بالإنسان) وتكون هي الموجبة لتحصّصها وتحصّلها فيكون تقدير رفعها هو تقدير لرفع هذه الحصّة من الحيوانيّة للإنسان فينتفي الإنسان بجميع أجزائه (مادته وصورته)؛ لذا قال: إن ما يجعله (أي يجعل الحيوانَ)حيواناً ما يتقدّمه (ما: موصولة بمعنى الذي، فاعل يجعل، والضمير في يتقدّمه يعود على الحيوان) فيجعله (أي يجعل تلك الحصّة من الحيوان) إنساناً.

والتعليل فيما ذكره هو انّ الصورة متقدّمة على المادّة وجودا وتكون بمنزلة العلّة أو واسطة بيد العلّة تتمكّن العلّة من خلالها افاضة المادّة والمحافظة عليها، فلو قدّرنا انتفائها للزم انتفاء المادّة تبعا لانتفاء ما هو واقع في طريق تحصيلها، فتنتفي الماهية بكلّ أجزائها، ومثله الكلام

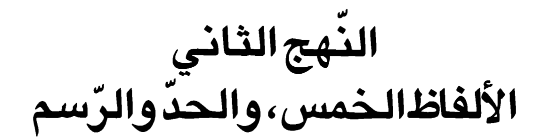
**قال الشّيخ: ((وإن كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم، وليس ذلك على المنطقيّ))**

أي ما فرضناه من العوارض المشخِّصة، وأنّه واقع في جواب (من هو)، إذا تبيّن أنّه من قوام وذاتيّات الشيء، ويصلح أن يقع في جواب (ما هو) في نفس الأمر والواقع كان حكمه حكم ما ذكرنا للذاتيّ وما به حقيقة الشيء، وكذا العكس بالعكس. وليس على المنطقي من حيث هو منطقي أن يحدّد المواد التي تكون عليها الأشياء في الخارج ، ويعيّن أيّها عرض للشيء وأيّها ذاتيّ للشيء، وإنّما دوره دور المقنّن لأحكامها في نفس أمرها بغض النظر عن تحديدها صغرويّاً، وهذا هو دور العلوم الأخرى.

---

لو قدّرنا انتفاء الحيوانيّة (المادّة) فستنتفي الماهيّة بكاملها؛ إذ بانتفائها ينتفي ظهور الصورة بماهيّة الإنسان وبالتالي ينتفي الإنسان بكامل ماهيّته.

وقد أشار لذلك في تفصيل كتابه الشفاء، راجع إلهيات الشفاء، المقالة الثانية، الفصل الرابع ص80، طبعة ذوي القربى سنة 1428 ـ الطبعة الأولى، والمقالة السادسة الفصل الأول ص259.



# النّهج الثاني
# الألفاظ الخمس، والحدّ والرّسم

## الفصل الأوّل؛
## المقول في جواب ماهو

**قال الشّيخ: ((النهج الثاني، في ىالألفاظ الخمسة المفردة، والحدّ والرسم. إشارة: إلى المقول في جواب ماهو الذّي هو الجّنس، والمقول في جواب ماهو الّذي هو النّوع، كلّ محمول كلّي يقال على ماتحته في جواب ما هو، ولا يخفى أنّ بين الأمرين اشتراكاً واختلافاً، أمّا اشتراكهما ففي حقيقة الإنسان في المثال من كونه حيواناً ناطقاً؛ إذ يصح أن يقال على ما في الذهن أنّه حيوان ناطق، ويصح أن يقال على ما في الخارج أنّه حيوان ناطق أيضاً، وأمّا اختلافهما ففي طبيعة وجوديهما؛ بدليل اختلاف الأثر بينهما)).**

**مقدّمة:**

بدأ المصنف بالنّهج الثّاني في عَرْضِ باب الكلّيات الخمس المُسمى بباب إيساغوجي، ويُعدّ أوّل بابٍ من الأبواب التسعة المنطقية بحسب تصنيف المتأخرين عن المعلّم الأوّل أرسطو؛ إذ كان جلّ مايذكره من أبواب المنطق ثمانية مبتدئاً بباب المقولات وذاكراً الأبواب الأخر. وأضاف المتأخرون باب إيساغوجي فصرنَ تسعة، إلاّ أنّ هذا لايعني عدم ذكر المعلّم الأوّل لباب

إيساغوجي بالمرّة، وإنّما اكتفى بذكرها في متفرقات الأبواب المنطقيّة.

وأوّل من أضاف بابَ إيساغوجي الحكيمُ المشهور فرفريوس، وجرت بعده سنة المناطقة في ذكر باب الكلّيات الخمس في أول أبواب المنطق. وما أحسنها من سنة؛ إذ بباب الكلّيات نتعرف على مفردات باب الحدّ، على ماسيتضح بيانه تفصيلاً وماتقدّم ذكره إجمالاً.

وابتدا فرفريوس الحكيم بعرض باب إيساغوجي من خلال تقسيم المحمول في القضية إلى محمول ذاتيّ ومحمول عرضيّ، ثم قسّم الذّاتي والعرضيّ إلى أقسامهما، وهكذا إلى أن تعرض إلى بيان التعريفات وما تلاها من ملحقات؛ وسرّ هذا النّوع من الابتداء هو الإشارة إلى أنّ المقصود من باب إيساغوجي لم يكن محصوراً على إعطاء مابه تُتصوّر الأشياء على العموم فقط، بل شامل لإعطاء مابه تتركب القضايا على العموم أيضاً، والمصنف كان ملتفتاً إلى المقصود من باب إيساغوجي، لكنّه لم يبتدئ بالنحو الّذي ابتدأ به واضعه، وإنّما أشار إلى نفسِ مقصودِه بطريقة إظهار تعريفات الكلّيات بقوله: المقول في جواب ماهو، أو المقول في جواب أيّ شيء هو؛ إذ المقول هنا بمعنى المحمول. وهذا مشعر أنّ الكلّيات ماهي إلاّ محمولات، وهو بدوره مشعر أنّ دراستها في الباب من حيث هي محمولات في القضايا، بالإضافة إلى كونها داخلة في تصوّر حقائق الأشياء وتعريفاتها.

وعلى أيّ حال فإنّ معرفةَ المفردات لها دخل في القول الشارح والقضايا، لكنّه من جهتين؛ أولاهما تقتضي بحث المفردات بقدركونها جزء الشيء أو ما اختص به، ثانيهما تقتضيه بقدركونها محمولةً لازمةً للموضوع أو مفارقةً له.

وعموماً قد أشار المصنف في متن عبارته إلى تعريف الجنس والنوع بقوله: **((المقول في جواب ما هو))** وجعله بمنزلة الجنس لهما، ويُفْصَل الجنس بكونه ما يقال عليه مُختَلِف الحقائق ليس بالعدد فقط، ففصل الجنس كونه صادقاً على ماهيات مختلفة بالحقيقة إضافة إلى تعددها بالعدد، كالحيوان الصادق على ماهيات مختلفة كالإنسان والطير والجمل، ويُفْصَلُ النوعُ بكونهِ مقولاً على مختلف العدد دون الحقيقة بمعنى ماكان صادقاً على أفراد حقيقة واحدة، كالإنسان الصادق على جميع أفراده المشتركة في حقيقة واحدة وهي الإنسانية.

**تنبيه:**

**قال الشّيخ: ((كلّ محمول كلّي يقال على ماتحته....... الخ العبارة))**

قَيّدَ المحمول بالكلّي وأراد من القيد قيداً توضيحيّاً لا احترازياً؛ إذ على مبنى الشّيخ تبعاً لمتعارف المناطقة أنّ الجزئي لايكون محمولاً أصلاً كي نحتاج إلى قيد الكلّي لإخراجه، إلاّ مَنْ خالف في ذلك كالمحقق الداماد ـ رحمه الله ـ؛ إذ ذهب إلى إمكان حمل الجزئي بما هو متعدد الأحوال.

**قال الشّيخ: ((ومِنْ عادتهم أيضاً أن يسمّوا كلّ واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الأوّل نوعاً لهو بالقياس إليه، على أنّ اسم النوع عند التحقيق إنّما يدلّ في الموضعين على معنيين مختلفين)).**

ما تقدّم بيانه من تعريف النوع هو ما يُخَصُّ باسم النّوع الحقيقي، بحسب اصطلاح المناطقة إلاّ أنّهم قد يستعملون اصطلاح النّوع على ما هو أخصّ من الجنس مطلقاً، فيكون شاملاً لِما يقال على حقيقة واحدة، وهو النّوع الحقيقي، ولِما يقال على حقائق متعدّدة كالجنس، ومثل هذا النوع يُخَصُّ

باسمِ الإضافيّ من النوع. والمصنف هاهنا رامَ التفريق بين النوع الحقيقيّ والنوعِ الإضافيّ، وفَرَّقَ بينهما مفهوماً ومصداقاً من حيث النّسبة بينهما.

وحاصله أنّ الفرق بينهما من جهة المفهوم أن يقال إنّ الكلّي له اعتباران، فتارة ينظر إليه مَقيساً لِما هو فوقه وأوسع منه، وتارة يلحظ وينظر إليه بما هو يَصْدق على ما تحته، ففي الاعتبار الأوّل يسمّى نوعاً إضافيّاً؛ إذ الكلّي لا يكون نوعاً إضافيّاً إلاّ إذا لوحظ مندرجاً تحت ما هو أوسع منه، فالحيوان مثلاً إذا لوحظ بما هو مندرج تحت الجسم الناميّ سُمّي نوعاً إضافيّاً، وأمّا اعتباره لِما تحته فهو له من حيث كلّيته إذ الكلّي ماينطبق على كثيرين. فالاعتباران أحدهما اعتبار له بما هو إضافيّ، والآخر اعتبار له بما هو كلّي كسائر الكلّيات.

وأمّا النّوع الحقيقيّ فليس له من حيث هو حقيقيّ إلاّ اعتبار صدقه على كثيرين بينهما اشتراك في تمام الحقيقة، غير ملحوظ فيه اندراجه تحت ماهو أوسع منه. فتغايرا مفهوماً واشتركا لفظاً؛ إذ لا جامع مفهومي بين الأمرين يصحُّ أن يُجْعَل اللفظُ موضوعاً له.

وأمّا ثاني تغايرِهما فمن حيث النّسبة بينهما مصداقاً، إذ الإضافي متناول للأنواع العالية مبدأ سلسلة الأنواع، والأنواع المتوسطة والسّافلة نوع الأنواع. ولايخرج عنه كلّي ـ يصدق على كثيرين ـ إلاّ ما لاجنس له، كالأجناس العالية. فكلّ ما هو مندرج تحت جنسٍ فهو نوعٌ إضافيٌ لامحالة بلحاظِ اندراجهِ.

والحقيقيُ متناولٌ لنوعِ الأنواعِ الصّادقُ على الكثرة الأفرادية دون الحقيقية اتفاقاً، ويصدقُ على قول بعضهم على كثرة أفرادية ولاجنسَ لها،

كالوحدة والنقطة والآن على فرض القول بها. فتشارك الحقيقيُّ والإضافيُّ بنوع الأنواع والنوع السّافل، كالإنسان من سلسلة الأنواع، فحقيقيٌّ بلحاظِ ماتحته وإضافيٌّ بلحاظ ما فوقه، و افترقا عن بعضهما بما يخصّهما فالإضافيُّ بما توسط من الأنواع الإضافية وماعلا، والحقيقيُّ بما كان نوعاً بسيطاً لا جنس له من قبيل الوحدة والنقطة، وما لا جنس له لايكون إضافياً البتة؛ لفقده ملاك ما تتقوّم به إضافية النوع الإضافيّ من كونه مندرجاً، ومأخوذاً بموضوعية ما فوقه الأوسع منه صدقاً. فصارت إضافيته منتفية بانتفاء الموضوع. فكانت النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه لاتحادهما بما اشتركا وافتراقهما عن بعض بما يخصهما.

**قال الشّيخ: ((ومما يسهو فيه المنطقيون ظنّهم أنّ اسم النّوع في الموضعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم أو الخصوص)).**

ذهب بعضُ المناطقة إلى أنّ النّوعَ الحقيقيّ والنوعَ الأضافيّ بينهما اشتراكٌ معنويٌّ ودلالةٌ واحدة، من أنّهما مندرجان تحت الجنس، وجعلوا النّوعَ الحقيقيّ نوعَ الأنواع. وما عداه مما اندرج تحت ذلك الجنس نوعاً إضافياً، وذكروا أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو بالعموم والخصوص، حيث إنّ النّوع الإضافيّ يقال على ماتحته من الأنواع والأشخاص، كالحيوان الّذي يقال على الإنسان والفرس وزيد وهذا الفرس، والحقيقيّ يقال على ماتحته من الأشخاص، كالإنسان الذي يقال على أشخاص أفراده كزيد وعمر. فغاية ما فرقوا به بين النّوعين هو طريقة صدقهما على ما تحتهما، فإنْ كان أشخاصاً لا غير فحقيقي، وإن كان أشخاصاً ومفاهيماً كلّية ـ نوعاً كانت أو جنساً ـ فإضافيٌّ. وعلى هذا يكون الإضافيُّ أعمّ مطلقاً من الحقيقيّ، كما هو بَيّنٌ .

ولابد أن يقال: كان منظور المصنف نقد هذا الرأيّ والاتجاه، فيقتضي أن يكون العطف بالواو في عبارته **«أو المختلفين بالعموم والخصوص" فيقال»** ومختلفين بالعموم والخصوص" على ما عليه بعض النسخ؛ لأنّ العطف بالواو يقتضي أن يكون السهو ـ على ما وصفه المصنف في متن عبارته ـ سهواً واحداً، من أنّ النوع الحقيقيّ والنوع الإضافيّ ما اتحدا مفهوماً واختلفا صدقاً وانطباقاً. ونعتهم المصنف بالسهو لِما يلزم من وضوح بطلان القول؛ إذ كيف يعقل كون مفهوم أمرين مفهوماً واحداً بتمامه مع اختلافهما صدقاً وانطباقاً على ما تحتهما، وايضاً إنّ القوم سهووا عن أنّ بعض الأنواع الحقيقية ما لا جنس فوقه، كالنقطة والوحدة على ما مثلوا.

أمّا لو أخذنا العطف بـ (أو) فيلزم أن يكون السهو سهوين؛ لأنّ العطف بـ(أو) يقتضي المغايرة بين الطرفين في قول المصنف **«له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم أو الخصوص»** وعليه يكون المعنى: إنّ قوماً من المناطقة سهووا فذهبوا إلى أنّ النّوع الحقيقيّ والإضافيّ لهما دلالة واحدة بانّ كلّ منهما ما كان واقعاً تحت جنس أوسع منه دائرة، وإنّ قوماً من المناطقة سهو فذهبوا إلى النّوع الحقيقي والإضافي بينهما اختلاف بالعموم والخصوص فقط، ويلزم من هذا الفرض ـ الناتج من مقتضى العطف بـ(أو) ـ بحسب السهو الأوّل أن يكون كلّ نوع إضافيّ هو نوع حقيقيّ وبالعكس؛ لأنّهما متحدان مفهوماً. وعليه يجب أن لا يختلف كلّ ما تحت جنس إلاّ بالعدد لأنّ النوع الإضافيّ قد ساوى النّوع الحقيقي بحسب الفرض، والنّوع الحقيقي ليس ما تحته إلاّ اختلاف بالعدد فكذلك يجب انْ يكون الإضافيّ ـ بحسب الفرض ـ والّذي من أفرادخ بحسب هذا التعريف الجنس القريب، فيجب انْ يكون ما تحته دائماً مختلف بالعدد فقط، وهذا ما لم يقل به أحد من المناطقة

قط. ومنه يعلم أنّ فرض العطف بـ(أو) باطل؛ لاستلزامه قولاً لم يقل به أحد. ومن البعيد جداً أن نحتمل ذلك، ونحمل الشيخ على التوهم والخطأ في الأقوال، كيف ذلك وهو خريت الفن والصّناعة عالم بأقوال أهلها.

## الفصل الثاني؛
## ترتيب الجّنس والنّوع

**قال الشّيخ: ((ثمّ إنّ الأجناس قد تترتّب متصاعدة، والأنواع قد تترتب متنازلة)).**

تعرّض المصنف لبيان سلسلة الأجناس والأنواع، وذكر لزوم انتهائها في الأجناس صعوداً وفي الأنواع نزولاً، وسرّ ذلك راجع لأمرين:

**الأوّل:** لو لم تنته الاجناس صعوداً لما أمكن تصور ماهية من الماهيّات أبداً؛ للزوم تركب المعنى الواحد من مقوّمات لاتتناهى، ويتوقف تصوّره على إحضارها جميعاً بالبال، وهو محال مع أنّ الوجدان يكذّبه، لإمكان تصوّر الماهيّات، وكذا يكذّبه ما أُخذ في اصطلاح الماهيّة وحدِّها، من كونها الواقع في جواب (ما هو)، فأخذوا في تعريفها كونها مُتَعَقَّلةً يمكن تصوّرها بمقدار وقوعها في جواب ما هو، فما لايكون مُتَعَقلاً خرج عن ساحة اصطلاح الماهيّة عند أهل الفن، إلاّ من أتى باصطلاح جديد. فالماهيّة مالها شأن التعقّل وهي حدّ المعقولات.

**الثاني:** الفصول علّل تقوّم الأجناس، فلو تسلسلت الأجناس لزمه تسلسل الفصول، وبالتالي تتسلسل العلل والمعلولات، وهو محال على ما

ثبت في الإلهيات.

وأمّا الأنواع فلو لم تتناه نزولاً لما أمكن تحصّل الأشخاص؛ إذ الأشخاص ماكانت واقعة تحت نوعٍ أخير وبعدمه ينعدم تحقق الأشخاص.

**قال الشّيخ: ((وأمّا إلى ماذا ينتهي في التصاعد أو في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسيّة والنوعيّة وما المتوسطات بين الطرفين، فمما ليس بيانه على المنطقيّ، وإن تكلّفه تكلَّفَ فضولاً، بل إنّما يجب عليه أن يعلم أنّ هاهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالية هي أجناس الأجناس، وأنواعاً سافلة هي أنواع الأنواع، وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها وأنّ لكلّ واحد منها في مرتبة خواص. وأمّا أن يتعاطى النظر في كميّة أجناس الأجناس وماهيتها دون المتوسطة والسّافلة كأن ذلك مهمّ، وهذا غير مهم، فخروج عن الواجب وكثيراً ما ألهم الأذهان زيغاً عن الجّادة)).**

هذه من أوّل الموارد التي تعرض فيها المصنف للمعلّم الأوّل ومن تبع سنته في إدخال ما ليس في الفن في الفن؛ إذ مقتضى البحث المنطقيّ من حيث هو منطقيّ ليس له إلاّ أن يُعلم أنّ المحمولات إمّا ذاتيّة أو عرضيّة، والذاتيّ أمّا جنس أو نوع أو فصل، والعرضيّ عامّ وخاصّ. وللذاتيّات متوسطات ومبدأ ومنتهى صعوداً كانت أو نزولاً. وأمّا البحث عن وجودها وحقائقها وما هي وكم هي، فمن مختصّات البحث الفلسفيّ؛ إذ المنطقيّ يبحث عن المعقولات الثانيّة، المنطقيّة وليس له البحث عن المعقولات الأولى وكيفيّة وجودها، بل وزادهم تشنيعاً من أنّهم تبعّضوا الأبحاث، إذ البحث عن الأجناس يكون في أمرين، بحث عن كميّة الأجناس العاليّة وماهيتها وأحكامها، وبحث عن

المتوسط منها، فبحثوا عن كميّة الأجناس العالية وماهيتها دون المتوسطة والسّافلة. إلاّ أنّ كلام الشيخ فيه نظرمن جهتين:

**الأولى:** أنّ المعلّم الأوّل وإنْ ابتدأ كتابه بالمقولات، لكنّه رام هدفاً معقولاً وراء ذلك، مع عدم زعمه جزئيتها من المنطق، وحاصلُ ما رام إليه: أن الابتداءَ باصطلاحاتٍ مجردةٍ تمام التجرد ـ كما في المعقولات الثانيّة المنطقيّة ـ يصعب توجهُ الأذهانِ إليها عادة، بخلاف ما لو قُورِنَت بما يستأنسُهُ الذهن كالمقولات؛ إذ لها نحو استئناسٍ ذهنيٍ لا يبعد عن استئناس المحسوسات، إضافة إلى أنّ المصطلحات المنطقيّة لهًا نحو ارتباط مع المقولات الفلسفيّة على حدّ ارتباط الظرف بالمظروف، ومن الحكمة التعليمية أن يُربط البحث التجريديّ الّذي لم يكن مأنوساً للإذهان بالبحث المأنوس، كما في مورد تشبيه اللامحسوس بالمحسوس؛ كي تتم الفائدة من إيضاح المطلب وتصوّره تصوّراً مناسباً وأوليّاً. فلو قيل ما الإنسان؟ فإنْ أجيب بما تألّف من جنس وفصل ـ بمقتضى الواجب المنطقي ـ لم تتم الفائدة، بخلاف ما لو قيل حيوان جنسه وناطق فصله، فالمنطق علماً آلياً متعلقاً بالأعمال الفكرية، وغايته اقتناص المطالب التصويريّة أو التصديقيّة، ولا يصل ذلك لكماله إلاّ بالنظر في المطلوب مع مقولته.

**الثانية:** أنّ بحثَ الأجناس العاليّة ماهي وكم هي، يختلف عن بحث الأجناس المتوسطة والسّافلة، وليسا على حدٍّ سواء؛ إذ الأجناسُ العاليّة منضبطةٌ منحصرةٌ بحكم الاستقراء، بخلاف الأجناس المتوسطة والسّافلة فإنّها غيرمنضبطة، ولا متناهية عرضاً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأجناسَ العاليّة محتويةٌ على الأجناس المتوسّطة والسافلة بالقوّة، فيكون التعريف بالأجناس العاليّة مغنياً عن التعريف بها. نعم لا يكون ما ذكرناه مُعذّراً لمن أطال البيان في المقولات، وفصّل القول بما ليس بمحله من كتب المنطق، وهذا بخلاف طريقة المعلّم الأوّل الموسومة بالتهذيب والاختصار.

## الفصل الثالث؛
## في الفصل

**قال الشّيخ: ((وأمّا الذّاتي الّذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة الّتي كلّيته بالقياس إليها قولاً في جواب (ما هو)، فلا شكّ في أنّه يصلح للتمييز لها عمّا يشاركها في الوجود، أو في جنس ما))**

تعرّض المصنف لبيان الفصل وكيفيّة إخراجه عن باقي الكلّيات الذاتيّة من الجنس والنوع، وحاصل ما يمكن قوله، إنّ الكلّي غير الخارج عن الماهيّة إمّا أن يكون تمام الماهيّة فنوع حقيقي، أو جزء الماهيّة، وهو إمّا أن يكون تمام الجزء المشترك فجنس، أو تمام الجزء المختصّ ففصل.

ولك أن تقول: إنّ الذّاتي إمّا أن يكون حقيقة نفس ما تحته أو داخلاً فيه، فالأوّل النوع، والثاني إمّا أن يختص بالنّوع أو يشترك مع غيره، فالأوّل الفصل والثاني الجنس. ومن الملاحظ بأيّ قسمةٍ عبّرنا يكون الفصلُ مميّزاً لكونه مختصّاً فعلةُ فصليتهِ من بين الذاتيّات اختصاصُهُ.

وقسّم المصنف الفصلَ ابتداءاً إلى ما يكون فصلاً في الوجود، وما يكون فصلاً في الجنس خاصة؛ إذ الفصل إمّا أن يكون فصلاً مختصّاً بتلك الحقيقة لا يشاركها غيرها فيه، لا في جنسها القريب ولا في غير جنسها، كالحسّاس

بالنسبة إلى النامي، إذ تمييزه للنامي عمّا عداه في جنسها، أو في غير جنسها، فلا موجود موصوف بالحسّاس غير النامي، وكالصّاهل بالنسبة للفرس؛ إذ لا صاهل في الوجود إلاّ الفرس، فتمييزه له في ضمن أفراد جنسه و في غير ضمن أفراد جنسه من باقي الموجودات.

وإمّا أن يكون غير مختصّ بذلك الجنس، بل كما يكون مميّزاً لنوع ما في جنس ما، كذلك يكون مميّزاً لنوع آخر تحت جنس آخر. فتمييزه غير مختصّ بالجنس بعينه، كالنّاطق الممثل فصلاً للإنسان والملائكة ـ على قول بعض إنْ سلّمنا بذلك ـ فالإنسان حيوان ناطق والملائكة جوهر مجرد ناطق، فلم يكن الناطق مميّزاً تحت جنس واحد، وإنّما وقع مميّزاً تحت جنسين مع فرض التسليم. فتمييز النّاطق للإنسان في ما إذا قورن مع أفراد الحيوان لا مطلق أفراد الوجود.

فتمييز الأوّل في الوجود، والثاني في جنس ما لا مطلقاً. فحاصل الفرق بينهما الاختصاص بجنس وعدمه، وهذا ما ذهب إليه جملة من المناطقة ومنهم الشّارح المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات[1].

---

(1) الفاضل الشّارح الفخر الرازي ذهب إلى نحوِ تفسير آخر، حيث بيّن أنّ فصل النوع في الجنس ما ميزه عمّا يشاركه في جنسه سواء كان فصلاً للأنواع العاليّة أو المتوسطة أو السافلة، ففصل نوع الإنسان الناطقُ، وفصل نوع الحيوان كنوع إضافي متوسط "الحساسُ"، وفصل نوعِ الجسم كنوع إضافي عالي "الممتد في الأبعاد الثلاث"، وأمّا فصل الوجود فما كان فصلاً للشيء الذي لا جنس فوقه ولا يعلوه إلاّ مفهوم الوجود المنزل منزلة الجنس له، كالمقولاتِ العشر العاليّة على الخلاف المعروف، وتكون عندها فصول للأجناس العاليّة مقوّمة لامقسمة؛ لانتفاء الاشتراك بين أجناسها إذ فرضت بسيطة، وكذا تكون مساوية لأجناسها.

إلاّ أنّ مذهبَهُ هذا يلزمه جواز تركب الجّنس العالي من فصلين مساويين له؛ وسرّ ذلك راجع إلى أنّه لو فرضنا لجنس عال بسيط فصلاً مقوّماً ومساوياً له، فماذا يمكن أن نفرض الجّزء

**قال الشّيخ: ((ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب (أيّ شيء هو)، فإنّ أيّ شيء إنّما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئيّة فما دونها، وهذا هو المسمّى بالفصل))**

الفصل لغة يقال له القطع، فيقال فصلته فانفصل أيّ قطعته فانقطع، ثمّ استعمل بمعنى ما تميّز به الشّيء عن غيره ذاتيّاً كان أو عرضيّاً، لازماً أو مفارقاً، استعمالاً للمصدر بمعنى الفاعل، كالعدل بمعنى العادل، ثمّ نقله المنطقيّون إلى الذاتيّ المُمَيِّزُ به الشيء عن الآخر استعمالاً للمطلق في المقيّد.

وكلمة (أيّ) موضوعة في اللغة ليطلب بها ما يميّز الشّيء عمّا يشاركه فيما أضيفت إليه هذه الكلمة، فناسب ما في اللغة النقلَ المنطقي، فقيل في تعريف الفصل ما كان واقعاً في جواب (أيّ شيء هو في ذاته) إذ الفصل ماكان

---

الآخر له؟

وهنا لا يخلو الأمر إمّا أن يكون الجزء الآخر جنساً أو نوعاً؛ إذا الكلام في الذّاتيّات وكلاهما محالٌ وممتنعٌ في المقام، أمّا الجنس؛ فلأنّه يلزم من فرضه أن يكون للجنس العالي والبسيط جنس، وبطلان ذلك كما ترى، وأمّا النّوع فامتناع فرضه أوضح من أن يخفى؛ إذ الكلام في جزء الماهيّة، والحال انّ النّوع تمام الماهيّة لا جزئها، فوجب أن يكون الجّزء الآخر فصلاً آخر مع الفصل الأوّل لاغير، وهذا باطل من جهتين:

الأولى: أنّ كونَ الجنس عالياً وأعمّ الذاتيّات يكفيه تميزُهُ عن أغياره بتمام ذاته البسيطة، فلا يحتاج لمميّز، فضلا عن مميّزين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ الاحتياج إلى الفصل بحسب الاصطلاح وصناعة الفن إنّما يتصور بعد الاشتراك الجنسي، ومنه قيل ما لا جنس له لا فصل له، والحال أنّ الجنس العالي لا جنس فوقه ـ كما تقدّم ـ ففرضُ فصلٍ له يكون فرضاً ممتنعاً.

الثانية: أنّ من الأصول المنطقيّة أنّ الفصل محصّل الطبيعة الجنسيّة، وأنّ الفصل العالي لا يجوز أن يكون له فصل مقوّم، وأنّ الفصل القريب لايمكن أن يكون متعدّداً، وهذا كلّه مناف لمذهب الفاضل الشّارح الرازي، كما لا يخفى.

خاصّاً بنوعه مميّزاً له على ما تقدّم.

والتمييز على نحوين، إمّا تمييز للشيء مطلقاً عمّا عداه في الوجود، فيكون المراد المميّز في الوجود، أو ما اصطلح عليه الفصل في الوجود، فيختصّ اختيار الفصل الخاص المساوي للجنس على ما ذكرنا.

وإمّا تميز الشّيء بلحاظ ما أضيف إلى (أيّ) في سؤال (ايُّ شيء هو في ذاته) دون الوجود، كما يقال أيّ حيوان هو في ذاته. فيكون حقّ الجواب بالمميّز له بما تحت ذلك المضاف، فيجاب ـ مثلاً ـ بالنّاطق عند قولك للسؤال عن الإنسان أيّ حيوان هو في ذاته.

إلاّ أنّ الفخر الرازي ذهب مذهباً آخر، وفهم من عبارة (أيّ شيء هو) أنّ المراد من الشيئيّةِ الشيئيّةُ العارضة على الماهيّة، والسّائل عن شيئيّة الماهيّة إنّما هو جاهل بالماهيّة، فيصحّ أن يجاب بتمام الماهيّة، فيقال للجواب إنسان أو حيوان ناطق ـ مثلا ـ إذا كان مورد السؤال ماهيّة الإنسان. نعم إذا كان عالماً بجنس الماهيّة فيجاب عندها بالفصل وحده، كالناطق ـ مثلاً ـ إن كان ما يُسأل عنه إنساناً.

إلاّ أنّ ما ذكره الفاضل الشارح ـ إن سلّمنا صحّته ـ يكون توجيهاً غريباً عن محل الكلام؛ إذ الكلام في ما يقع جواباً عن سؤال ايّ شيء هو في ذاته خاصة، وتمام الماهيّة ما كانت واقعة في جواب ما هو، كما تقدّم.

**قال الشّيخ: ((وقد يكون فصلاً للنوع الأخير كالنّاطق ـ مثلاً ـ للإنسان، وقد يكون للنوع المتوسط، فيكون فصلاً لجنس النّوع الأخير مثل الحسّاس فإنّه فصل الحيوان، وفصل جنس الإنسان، وليس جنساً للإنسان، وإن كان ذاتيّاً أعمّ منه، فيعلم من هذا أنّه ليس كلّ ذاتيّ أعمّ**

**جنساً، ولا مقولاً في جواب ما هو)).**

أشار المصنف إلى أنّ الفصل قد يكون فصلاً لنوع الأنواع والنّوع الأخير، كالنّاطق فصل الإنسان، وقد يكون للأنواع المتوسطة، كالحسّاس فصل للنوع الإضافيّ (الحيوان)، وهذا الأخير قد يكون فصلاً لما هو جنس في واقعه للنوع الأخير، كما مثّلنا الحسّاس فصل الحيوان الذي هو بدوره جنس الإنسان، ولا يقال إنّ الحسّاس جنس الإنسان لكونه ذاتيّاً أعمّ منه؛ إذ ليس كلّ ذاتي أعمّ فهو جنساً، ولا مقولاً في جواب ماهو، كما ذكره الشّيخ وسيأتي بيانه. والأوّل سُمِّي فصلاً قريباً للشّيء والثاني فصلاً بعيداً.

**قال الشّيخ: ((وكلّ فصل فإنّه بالقياس إلى النّوع الّذي هو فصله مقوّم، وبالقياس إلى جنس ذلك النّوع مقسّم)).**

للفصل نسبتان نسبة لنوعه و نسبة لجنسه، أمّا الأوّل فيقال عليه فصل مقوّم لنوعه؛ إذ هو داخل في ذاتيّ ماهيّته و مقوّم لها مع تميزها عن أغيارها المشاركات لها في الوجود أو الجّنس خاصة، وسُمِّي مقوّماً إذ أصله في الوضع إزالة اعوجاج الشيء، والمركب بلا جزئه اعوج، فبضمّه يزول اعوجاج ماتركّب منه، لذا قيل عن الجّزء مقوّم.

وأمّا الثاني فيقال عليه مُقسّم؛ إذ بإنضمامه للجنس ينقسم لأنواعه، مثل النّاطق إذا نسب إلى الحيوان الذي مَيّز عن سائر أنواعه نوعاً مخصوصاً، وهو الإنسان، فهو مقسّم له إلى حيوانٍ ناطق وهو الإنسان، وحيوان غير ناطق وهو غير الإنسان، فالفصل مقوّم من جهة ومقسّم من أخرى.

وليعلم أنّ المقوّم قد يطلق ويراد به غير ما ذكرنا من معنى الجزئيّة، كقولهم الفصل مقوّم لحصّة الجنس، وحاصله أن يقال:

إنّ الجنس إنّما يكون جنساً قابلاً للصدق على كثيرين، إذا عقلناه مقيساً إلى عدّةٍ من الأنواع التي تشترك فيه، كأن نعقل معنى الحيوان بأنّه الحيوان الذي هو إمّا إنسان وإمّا فرس وإمّا غيرذلك من أنواع الحيوان، فيكون المعنى المعقول على هذا النّحو ماهيّة ناقصة غير محصّلة في موجوديّتها الذهنيّة، متضمّنة لجميع أنواعها بالقوّة. ومنه صحّ جعله مقسماً للجميع، والمقسم هو المشترك ولا تحصّل له بحياله. وخروج هذه الحصص من حيز وجودها بالقوّة في الجنس إلى حيز ما بالفعل متوقفٌ على أن ينضم إليها الفصلُ المختصّ بأحد تلك الأنواع، فيحصّلها ماهيّة تامّة فتكون ذلك النّوع بعينه، مثل أن ينضمّ فصل الإنسان ـ مثلاً ـ إلى الحيوان، فيكون هو الحيوان الناطق بعينه.

فالمراد من التقويم هنا انضمام الفصل إلى الحصّة المبهمة ـ النوع بالقوّة ـ من الجنس لِتحصّل وجودها.

وقد يقال إنْ كان الفصل علّة للحصّة التي في نوعه ـ وهو المختصّ به ـ فلابدّ أن يفرض التخصّص أوّلاً للنوع حتى يكون الفصل علّة له، فيلزمه أن يكون متميّزاً قبل التميز بالفصل، أو يلزمه أنّه إذا تخصّص وجوده فلا يحتاج إلى الفصل مرّة أخرى، وإن كان الفصل علّة قبل التخصّص والتميز، لزم منه كون الفصل علّة لمطلق الجنس لا لخصوص قدرِحصّة النوع.

وقد أجاب المحقّق الطوسي بشرحه على الإشارات على ذلك، بأنّ التميز إنّما هو بعد التّقويم؛ إذ التّميز عارض بحسب اعتبار الشّيء إلى غيره، فيكون متأخّراً عن اعتباره في نفسه، والتّقويم اعتبار له في نفسه.

على أنّنا لا نسلّم أنّ التّميز لو كان بعد التّقويم لم يقوّم الفصل الحصّة، فان الحصّة لا تحصل إلاّ بمقارنة الفصل، وإذا كان علّةً لوجودها فبطريق

أولى يكون علةً لتميزها.

## أحكام المقسم والمقوّم

وممّا لم يذكره المصنف في المطلب أحكامَ المقوّم والمقسّم من الفصول، وحاصله أن يقال:

إنّ الفصل المقوّم للعالي مقوّم للسافل؛ لأنّ مقوّم العالي جزء للعالي، والعالي جزء للسافل، وجزء الجزء جزء. فمقوّم العالي جزء للسافل، كالنامي المقوّم للجسم النامي الذي هو الشجرة وغيره ـ من كلّ جسم له نمو ـ مقوّم للسافل الذي هو الحيوان والنّبات وما تحتها. ومقوّم السّافل غيرمقوّم للعالي، وإلاّ لزم عدم الفرق بين العاليّ والسّافل المفروض أنّه متخصّص بأمرٍ ما يفصله عن العالي، ومميّز له عن أغياره تحت العالي.

والمقسّم عكس المقوّم، فمقسّم السافل مقسّم العالي؛ إذ مقسّم السّافل قسم من السّافل، والسّافل قسم من العالي، وقسم القسم قسم، فينتج مقسّم السّافل قسم من العالي.

فالحيوان مثلاً؛ إذا انقسم إلى الناطق وغير الناطق، فقد أوجب الحيوان نفسه أن ينقسم الجسم النامي إلى الناطق وغيرالناطق؛ إذ الناطق وغير الناطق قسم من الحيوان، والحيوان قسم من الجّسم النّامي. وقسمُ القسمِ قسمٌ، فيكون الناطق وغير الناطق قسماً من الجّسم النّامي؛ إذ الحيوان ما هو في الحقيقة إلاّ الجّسم النّامي المقيّد، فإذا انقسم الحيوان انقسمت حقيقتُهُ في نفسِ أمرها.

## الفصل الرابع؛
## الخاصة والعرض العام

**قال الشّيخ: ((أمّا الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصّة، منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقوّمة لكلّي ما واحد من حيث إنّه ليس بغيره، سواء كان ذلك نوعاً أخيراً وغير أخير، وسواء عمّ الجّميع أو لم يعمّ)).**

بعد أن أنهى المصنف الكلام حول المحمولات الذّاتية أردف الكلام بما يتعلق بالمحمولات العرضيّة، وهي العرض العام والعرض الخاص. إذ الكلّي إمّا أن يكون مقوّماً للماهية أو لا، والأوّل الذّاتي والثاني العرضيّ. ثم إنّ العرضيّ إمّا أن يكون مختصاً بماهيته أو لا، بل عارضاً عليها وعلى غيرها من الماهيات. فالأوّل الخاصّ والثاني العام. ومن هنا قال المصنف في تعريف الخاص أنّه: «**ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقوّمة لكلّي ما واحد من حيث إنّه ليس بغيره**»، فقال الخاصة هي المختصّة بالكلّي، ورام من ذلك نفي كونها ما كانت مختصّة بالنّوع فقط على ما ذكره البعض.

وعليه يمكن أن تكون الخاصّة خاصّة للجنس العالي أو المتوسط أو السّافل أو نوع الأنواع، كالموجود لا في موضوع خاصّة الجوهر، والمُلْون

خاصّة الجسم، والكاتب خاصّة الإنسان.

تقسيمات الخاصّة:

أشار المصنف إلى بعض تقسيمات الخاصّة، ولا بأس بالاشارة إليها إجمالاً، فنقول:

الخاصّ إمّا أن تكون شاملة لجميع الأفراد أو غير شاملة، فالأولى كالضّاحك بالطبع للإنسان، والثّانية كالكاتب بالفعل له، و قدتكون لازمة لموضوعها، كذي الزوايا الثلاث للمثلّث؛ إذ يمتنع تصوّره عقلاً بغير زواياه الثّلاث، ومفارقة كالماشي للحيوان؛ إذ لا يمتنع عقلاً تصوّره مع الإغفال عن كونه ماشياً. وكذا قد تكون الخاصّة مطلقة ـ وهي ما يختصّ بالشّيء بالنسبة إلى جميع ما عداه ـ كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان، وقد تكون إضافيّة ـ وهي ما يختصّ بالشّيء بالنسبة إلى بعض ما عداه ـ كالماشي بالنسبة إلى الإنسان، حيث يخصّه بالنسبة إلى ما عداه من أفراد غير الحيوان. وقد تكون مفردة، كالكاتب للإنسان، وقد تكون مركبة، كمنتصب القامة بادي البشرة للإنسان، وكالطائر الولود بالنسبة للخفاش.

**قال الشّيخ: ((وأمّا العرض العام فهو ما كان موجوداً في كلّي وغيره، عمّ الجزئيّات كلّها أو لم يعمّ))**

العرض العام ما قيل على حقائق كثيرة، سواء كان قد عَرضَ الجّنس العالي، كالواحد العارض على الجّوهر أو النّوع الأخير، كالماشي بالنسبة للإنسان. كما أنّه قد يكون لازماً أو مفارقاً، عامّاً أو خاصّاً، فالأوّل كالزّوجيّة للاثنين، والثّاني كالنّائم للإنسان، والثّالث كالمتحرك للحيوان، والرّابع كالأبيض للحيوان.

وعلى هذا الاشتراك في مسمّيات الأقسام للخاصّة والعامّ، يمكن القول إنّ العرض إمّا أن يكون شاملاً لجميع الأفراد أو غير شامل، والشّامل إمّا أن يكون لازماً يستحيل انفكاكه عنه، أو مفارقاً لا يستحيل انفكاكه عنه. والكلّ تقدّم مثاله كما أنّ للخاصّة ما يخصّها من الأقسام على ما تقدّم.

**قال الشّيخ: ((وأفضل الخواص ما عمّ النوع واختصّ به وكان لازماً لا يفارق الموضوع. وأنفعها في تعريف الشّيء ما كان بيّن الوجود له. مثال الخاصّة الضّحك للإنسان، وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث، مثال العرض العام الأبيض للبيضائي))**

الغرض من الخواص التميز؛ لاختصاصها بالحقيقة دون غيرها ـ كما هو تعريف الخاصّة ـ فما كان نافعاً للغرض يكون أفضل الخواص، وأفضل الأقسام ما كان عامّاً للنوع شاملاً لجميع الأفراد، كالضّاحك بالطبع بالنّسبة للإنسان، وكون زوايا المثلّث، مثل القائمتين للمثلث على ما ذكره المصنف. وأيضاً أفضل الشّاملة ما كانت بينّةَ الوجودِ معلومةً للذهن.

**قال الشّيخ: ((وربما قالوا: العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ. ومتخلفو المنطقيين يذهبون إلى أنّ هذا العرض هو العرض الّذي يقال مع الجوهر. وليس هذا من ذلك بشيء، بل معنى هذا العرض هو العرضيّ)).**

الكلام في المحمولات العرضيّة المقابلة للمحمولات الذّاتيّة، وتقدّم تعريف كلّ منهما، إلاّ أنّ الظاهريين من المناطقة لم يفرقوا بين اصطلاح العرض المقابل للجوهر، واصطلاح العرض ـ العرضي ـ المقابل للذاتيّ ،ولعل منشأ اشتباههم كون العرض المقابل للجوهر يقال عليه موجود في موضوع، و العرض المقابل للذاتيّ يقال له ما يوجد للموضوع فقط، فلم

يفرقوا بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه. وكذا مما يكون منشأً للاشتباه، أنّ العرض المقابل للجوهر قد يحمل حملاً عرضيّاً على موضوعه، كما في العرض المقابل للذاتيّ، فمن ذا وذاك وقعوا في الاشتباه، إلاّ أنّ ثمّة فرقاً بينهما من أنّ العرض هنا ما يقابل الذاتيّ ـ على ما مرّ ـ والعرض هناك مقابل الجوهر، وأنّ الوجود للموضوع بمعنى ما يقال عليه، أمّا الوجود في الموضوع فبمعنى آخر، وهو الحلول فيه.

وكذا الموضوع هنا المراد به موضوع القضيّة لا غير، و المراد منه هناك الموضوع في الخارج، وأنّ العرض المقابل للجوهر يحمل على موضوعه حمل اشتقاق، كحمل الضّحك على الإنسان؛ إذ لا يحمل إلاّ بعد اشتقاق الضّاحك منه، و حمل العرض هنا المقابل للذاتي لا بدّ أن يكون حمل مواطاة، كما يقال الإنسان ضاحك.

ومن ناحية الصناعة الفنيّة أنّ المقابل للذاتيّ لابدّ أن يطلق عليه عرضيّ لا عرض، والمقابل للجوهر يطلق عليه عرض، إلاّ أنّهم تسامحوا فأطلقوا العرض على المقابل للذاتيّ أيضاً، ولعل هذا التسامح كان منشأ الاشتباه، والأمر سهل.

**قال الشّيخ: ((وقد يكون الشيء بالقياس إلى كلّ خاصّة، وبالقياس إلى ما هو أخصّ منه عرضاً عامّاً، فإن المشي والأكل من خواص الحيوان، ومن الأعراض العامة بالقياس إلى الإنسان))**

أشار المصنف إلى مطلب أنّ الكلّيات الخمس قياسية، بمعنى أن مفهوماً واحداً قد يكون كلّيا ما لشيء وكلّياً آخر لشيء آخر، فالجنس لشيء ربّما يكون فصلاً لآخر كالمُلْوَن فإنه جنس للأسود؛ لأن الأسود مُلْوَن قابض

البصر، وهو فصل للكثيف؛ لأنّ الكثيف جسم مُلْون. نوع للمتكيف؛ لأنّ المتكيف أعمّ من المُلْون والمتسخن والمُبْرد. كما أنّه نوع إضافيّ بالنسبة للمتكيف الذي فوقه. ونوع حقيقيّ بالنسبة إلى أفراده. وخاصّة للجسم؛ لأنّ الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة مُلْوَن. وهو عرض عام للحيوان أو الإنسان.

وفي المثال نقاش، وإنْ كان النقاش في المثال ليس من دأب المحصّلين، إلاّ أنّ هذا المثال صار غالباً منتشراً بين أهل العلم مع ما فيه من التباسات؛ لعدم لفت النظر إليه، فلا بأس بمناقشته فنقول:

- أنّ الأسود والمتكيف ليسا من الماهيّات الحقيقيّة، وإنّما هما ماهيّات اعتباريّة؛ إذ الموجود من الأسود، الجسم والسواد، لا الأسود. وليس في البين ماهيّة مؤلّفة من جوهر وعرض.
- أنّ المُلْون ليس نوعاً للمتكيف كما أُدعي؛ لأنّ المتكيف منه محسوس، ومنه استعداديّ، ومنه نفسانيّ. والمُلْون نوع للمتكيف المحسوس لا نوع للمتكيف مطلقاً.

### تنبيه

**قال الشّيخ: (تنبيه، فهذه الألفاظ الخمسة، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العام تشترك كلّها في أنّها تحمل على الجزئيّات الواقعة تحتها بالإسم والحدّ)**

وهذا من الموارد الأولى التي أسماها المصنّف بالتنبيه بخلاف أكثر الفصول التي عبّر عنها بالتنبيهات، والفرق بينها أنّ التنبيه للأمور البيّنة أو المُبيّنة بما قبلها، ولذا بيانها لا يحتاج

إلــى تجشّــم وعنــاء اكتســاب جديــد، والإشــارة بخلافهــا التــي لا تكــون بيّنــة ولا مُبيّنــة بمــا قبلهــا.

والحاصــل أراد أن ينبّــه المصنّــف علــى أنّ هــذه الألفــاظ الخمســة بحســب مــا قدّمنــا مــن انّهــا تحمــل علــى موضوعاتهــا وتعطيــه اســمها وحدّهــا، فلــو قلنــا: (الإنســان حيــوان) فالإنســان اســمه حيــوان وحــدّه جســم نامــي حسّــاس متحــرّك بــالإرادة، فالمحمــول أعطــى مــا تحتــه اســمه وحــدّه، وســرّه أنّ هــذه الخمســة تحمــل حمــل مواطــاة علــى موضوعاتهــا أي حمــل هــو هــو اســمه وحــدّه، ومنــه يبطــل القــول بالمثــل أو مــا يُســمّى باربــاب الأنــواع، فعلــى فــرض تســلّمها فهــي لا تعطــي موضوعاتهــا حدّهــا لكونهــا مــن عالــم آخــر غيــر عالــم جزئيّاتهــا.

والمصنّــف فــي كتــاب الشــفاء فصّــل القــول فــي مشــتركات هــذه الالفــاظ الخمســة ومفترفاتهــا علــى نحــو الثنائيّــة والثلاثيّــة والرباعيّــة والخماســيّة منهــا، لكنّــه هنــا اقتصــر علــى المشــترك منهــا علــى مــا قدّمنــاه.

وأمّــا مالمــراد مــن النــوع هنــا؟ فهــو النــوع الحقيقــيّ دون الإضافــيّ وذلــك لأمريــن

أولهــا: النــوع الحقيقــي هــو مــا يقــال علــى الأشــخاص تحتــه فيكــون محمــولاً، وبخلافــه النــوع الإضافــي فهــو موضــوع لا محمــول للــزوم أخــذه مندرجــاً تحــت غيــره، والــكلام هنــا فــي المحمــولات دون الموضوعــات.

ثانيها: إنّ النوع الحقيقي يخرج من قسمة مخمّسة، والنوع الإضافي لابدّ من أخذ القسمة مسدّسة ولو بالقوّة، والمصنّف في عبارته أشار خمسة أقسام لا ستّة.

## الفصل الخامس؛
## رسوم الكلّيات الخمس

**قال الشّيخ: ((إشارة فالجنس يرسم بأنّه كلّي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو، والفصل يرسم بأنّه كلّي يحمل على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره، والنوع يرسم بأحد المعنيين ،أنّه كلّي يحمل على أشياء لا تختلف إلاّ بالعدد في جواب ما هو، ويرسم بالمعنى الثاني أنّه كلّي يحمل عليها لجنس وعلى غيره حملاً ذاتيّاً أوليّاً، والخاصّة ترسم بأنّها كلّية تقال على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتيّ، والعرض العام يرسم بأنّه كلّي يقال على ماتحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولاً غير ذاتيّ)).**

شرع المصنف في هذا الفصل ببيان تعريف المفردات الخمس المتقدّمةُ الذكر. ومن لاحظ تعريفَهُ للكلّيّات يجد أنّه صَدَّرها جميعاً بلفظ الكلّي، فعُلم مما صنع إعطاء الجنسيّة للكلّي في المفردات الخمس. وليعلم أنّ لفظ الكلّي يقال بالاشتراك على معان ثلاث:

**أوّلها:** ما كان بمعنى نفس تصوّره لا يمنع وقوع الشركة فيه، أيّ المفهوم الذي لا يمنع من فرض وقوع الشركة فيه، مثل الحيوان إذا لوحظ في الذهن

أنّ له نسبة إلى أمور كثيرة تتشاكل فيه، وأنّ للعقل أن يحمله على كلّ واحد واحدٍ منها. وهذا ما يطلق عليه بالكلّي المنطقيّ؛ إذ ليس للمنطقي غرضٌ من بحثُ الكلّيات إلاّ من جهة صدقها على كثيرين.

**ثانيها:** ماكان بمعنى نفس طبيعة الشيء الّذي يمتاز بها عن الغير في الطبائع، بحيث إذا تُصُوِّر تلحقُهُ من الكلّياتِ مايناسب طبعه، مثل الحيوان الملحوظ في الأعيان المغاير لغيره من الطبائع الذي يصلح أن يكون جنساً عند تعقله ذهناً وليس بجنس في الطبائع. وخُصّ باسم الطبيعي لكونه ملحوظاً بالطبائع.

**ثالثها:** ما كان ملتئماً من الأوّل والثاني؛ إذ الأوّل لاحقٌ للثاني عند تعقله في الذهن. ويسمّى الكلّي العقليّ؛ لكونه ملحوظاً من حيث هو في ظرف العقل، كالحيوان الموصوف بالكلّية عند العقل.

والجنس للأنواع الخمس هو المعنى الأوّل؛ إذ لاقصد للمنطقي في دراسة الكلّيات إلاّ جهة الصدق على كثيرين كما قدمناه.

وأيضاً مما يلتفت إليه في عبارة المصنف أنّه نعتَ الجميع بقوله يرسم، فقال الجنس يرسم والفصل يرسم والنوع يرسم وهكذا. فما أشار إليه هو رسوم الأنواع الخمس لا حدودها. وسرّ كونها رسوما هو أنّ الأنواع الخمس من حيث هي ليس من مقوّماتها الحمل على الغير؛ إذ الجنس في ذاته الكلّي الذّاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها أم لَم يحمل. فكونه محمولاً مما هو عارض على الأنواع الخمس خارج عن مقوّميتها، إلاّ أنّه قد يقال الحدّ خير من الرسم، فلِمَ أوْرد المصنف الرسم ولم يُورد الحدّ؟

فيقال: إنّ الجهةَ المبحوث عنها في الكلّيّات جهةُ كونها واقعة في الحدّ أو تأليف القضايا ـ كما مرّ ـ فناسب ذلك بحثُها من حيث هي محمولة، وقد تقدّم.

وأمّا تعريفاته فكلّها بيّنة ممّا قدّمناه.

## الفصل السادس؛
## في الحدّ

**قال الشّيخ: ((الحدّ قول دالّ على ماهيّة الشيء، ولاشك في أنّه يكون مشتملاً على مقوّماتها أجمع، ويكون ـ لا محالة ـ مركّباً من جنس هو فصله؛ لأنّ مقوّماته المشتركة هي جنس هو المقوّم الخاص فصله، وما لم يجتمع للمركب ما هو خاصّ لَمْ يتمّ للشيء حقيقته المركبة، وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لَمْ يدلّ عليها بقول، وكل محدود مركب بالمعنى)).**

في عبارة المصنف إشارة إلى مطالب عدّة:

**أولاً:** في بيان حدّ الحدّ.

**ثانياً:** في بيان الحدّ التام ونوع دلالته، و لا يكون إلاّ لمركب.

**ثالثاً:** في كيفية تعريف البسائط.

**أمّا الأوّل:** فيمكن أن يقال في تعريف الحدّ أنّه ما يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذّات.

وهذا التعريف إنّما هو بمثابة تعين المعنى ذهناً فلا يَردُ ما ذُكر من لزوم

التسلسل لحدّ الحدّ.

**وأمّا الثاني:** فلا بأس ببيان أنواع التعريفات، وبإزاء أيٍّ تكون، فنقول:

الحدّ على صنفين تامّ وناقص، والتامّ منه ما كان مشتملاً على جميع مقوّمات المحدود، كقولنا الإنسان حيوان ناطق. والناقص مالم يكن مشتملاً على جميع ما للمحدود من مقوّمات، كالإنسان جسم حسّاس. وعليه تكون دلالة الحدود مختلفة تبعاً لاختلاف دلالة ما تألّف منها، فحيث إنّ الحدّ التامّ عين المحدود واقعاً وحقيقة؛ لاشتماله على جميع مقوّماته، فلا يخفى لزوم كون دلالته مطابقيّة. وبخلافه الحدّ الناقص ـ الناقصُ عن عينية المحدود ـ فلا تكون دلالته إلاّ التزامية؛ إذ دلالة الجزء على كلّه التزاماً.

ومما يلتفت إليه بعد الإطلاع على مايشتمل عليه صنفي الحدّين، أنّ الحدّ لا يكون إلاّ لمركب، إذ المركب خاصّة ما تألّف من مقوّمات عدّة ما يشترك به مع الغير جنساً وما يختص به فصلاً. ولبيان علّة اختصاص الحدّ بالمركبات وبمَ يكون تعريف غيره نقول:

التعليم المدرسي مبنيّ على ركنين أساسيين بالقسمة الأولية: التقسيم والتركيب، فالتقسيمُ هو التجزئةُ، والتركيبُ هو تأليفُ الأجزاء وضمّها مع بعضها، ثمّ إنّ التقسيم منه منطقيّ، ومنه طبيعيّ، وهو المسمّى بالتحليل، وأمّا التركيب فمنه تحديد ومنه قياس.

والتقسيم المنطقيّ هو تقسيم الكلّي إلى جزئياته إمّا تنويعاً أو تصنيفاً. والتقسيم الطبيعيّ إنّما يكون للمركبات، وهو تقسيم الكلّ إلى أجزائه. والمركبات إمّا أن تكون خارجية وبتبعها تكون مركبة تركيباً عقلياً أيضاً،

وإمّا عقليّة فقط، أي بسائط خارجية لها تحليل عقليّ.

وتحليل هذه المركبات إنّما يكون إمّا تحليلاً صناعياً، كما يحلل الماء إلى عنصرين، وإمّا تحليلاً عقليّاً.

والتحليل الحاصل في الخارج مشروط بكون هذه المركبات اعتباريّة لا حقيقيّة، أي ليس بينهما اتحاد وضعيّ بين أجزائِها، بل أجزائها متباينة بالوضع يمكن أن تُفصل عن بعضها.

أمّا إذا كانت متّحدة الوضع في الخارج، كالتركيب من الجوهر والعرض أو المادّة والصورة، فيحتاج إلى التحليل العقليّ لأجزائه، فالعقل يحتّم أنّ هذا الجسم ـ مثلاً ـ مؤلّف من مادة وصورة أو من جوهر وعرض.

أمّا بالنسبة للبسائط الخارجيّة، مثل الأعراض ـ كالبياض والجواهر المجردة ـ فلا يمكن تقسيمها وتحليلها إلاّ في العقل.

أمّا التركيب فإنْ كان متعلّقاً بالأجزاء الشارحة فتحديدٌ، وإنْ كان متعلّقاً بأجزاء الحجج فقياس. فالتحديد لا يكون إلاّ لمركب؛ إذ هو من قبيل التركيب الذي تقتضيه الصناعات المدرسيّة، والتي منها علم المنطق، وأمّا غير المركب فلا نصيب له من التعريف بالحد.

**قال الشّيخ: ((ويجب أن يُعلم أنّ الغرض في التحديد ليس هو التميز كيفما اتّفق، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيّات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يُتصوّر به المعنى كما هو. وإذا فرضنا أنّ شيئاً من الأشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه، كما قد يظنّ أنّ الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان، كالحساس والمتحرك بالإرادة. فإذا أورد أحدهما وحدّه كفى ذلك في الحدّ الذي يراد بها لتمييز الذاتي، ولم يكفي في الحدّ الّذي يطلب فيه أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو. ولو كان الغرض في**

**الحدّ التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الإنسان جسم ناطق مائت حدّاً)).**

في عبارة المصنف بيانٌ  لغرض الحدّ، والتعريض بمن خالف من الظاهريين ما هو مقتضى الحدّ، وللبيان نقول:

إنّ العلم قسمان: أحدهما علم بذوات الأشياء، ويسمّى تصوّراً، والثاني علم بنسبة تلك الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب، ويسمّى تصديقاً. وإنّ سبيل الوصول إلى التصديق الحجة، وإلى التصوّر التعريف.

ثمّ إنّ مفاهيم الأشياء الموجودة في الذهن تنقسم إلى مفاهيم الأعيان الشخصية، كزيد ومكّة وهذه الشجرة، وإلى مفاهيم الأمور الكلّية، كالإنسان والبلد والشجر. وغرضنا إنّما هو متعلق في الكلّيات؛ إذ هي المستعملة في البراهين ومعرفة حقائق الأشياء. والكلّي تارة يفهم فهماً إجمالياً، كالمفهوم من مجرد اسم الجملة، وسائر الأسماء والألقاب للأنواع والأجناس، وقد يفهم فهماً تفصيليّاً مُبرّزاً فيه كنهه و ذاتياته، أو مميزاً له عمّا عداه في الجملة، كما يفهم من قولنا: شراب مسكر معتصر من العنب، وحيوان ناطق، وجسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذي؛ فإن هذا الفهم يُفهم به الخمر والإنسان والحيوان؛ لكونها أشدّ تفصيلاً وتمييزاً مما يُفهم من مجرد أساميها، وما يُفْهِم الشيء هذا الضربُ من التفهيم يسمّى حدّاً ـ كما تقدّم ـ . كما أنّ مايُفهِم الضرب الأول من التفهيم يسمّى اسماً ولقباً.

فإذا عُلِم هذا يرد على الظاهريين من المناطقة ـ الذين جعلوا الغرض من الحدّ مجرد التمييز، كما في مذهب بعضهم حيث قالوا: **«الحدّ هو القول الجامع المانع»** ولم يشترطوا فيه إلاّ االتمييز ـ جوازُ الاكتفاء بذكر

الخواص في الحدود، فيقال في حدّ الفرس مثلاً: إنّه الصهّال، وفي الإنسان: إنه الضّحاك، وفي الكلب إنه النّباح. وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود في الحدّ، ولم يقل به أحد. وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: **«أنّ الغرض ليس هو التمييز كيف اتّفق»**.

ومحصلاً نقول: إنّ الغرض من الحدّ عند الشيخ الرئيس بيان الذات والذاتيات للشئ، فإنْ كان مبيّنا لتمام ماللذات من الذاتيات فحدّ تام، وإنْ كان مبيّنا لبعض ماللذات فحدّ ناقص، وأمّا كون الحدّ مميّزاً للمحدود عن جميع ماعداه أو عن بعض ما عداه فهو خارج عن غرض الحدّ أوّلاً وبالذات، وإنْ كان متحقّقاً أو حاصلاً ثانياً وبالعرض، وتمييزُهُ أمّا تمييزاً للمحدود عن جميع ما عداه، و ذلك متحقّق بالحدّ التام منه؛ لكونه عين الحقيقة وتمامها، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، أو بالحدّ الناقص إنْ كان مشتملاً على الفصل القريب، كقولنا: الإنسان جسم ناطق، أو تميز للمحدود عن بعض ما عداه، و ذلك في الحدّ الناقص إنْ لَمْ يكن مشتملاً على الفصل القريب، كقولنا: الإنسان جسم حسّاس. وقد أشار المصنف في كتابه الشفاء إلى كيفيّة التميز في الحدّ، حيث قال:

«أنّ التصوّر المكتسب على مراتب: فمنه تصوّر للشيء بالمعاني العرضيّة التي يخصّه مجموعها، أو على وجه يعمّه و غيره، ومنه تصوّر للشيء بالمعاني الذاتيّة على وجه يخصّه وحده، أو على وجه يعمّ هو غيره. والتصوّر الذي يخصّه من الذاتيات وحده أمّا أن يشتمل على كمال حقيقة وجوده، حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة، إذ لم يشذ منها شيء من معانيها الذاتيّة. وأمّا أن يتناول شطراً من حقيقته دون كمالها.

كذلك القول المفصل المستعمل في تمييز الشيء وتعريفه، ربمّا كان تمييزه للمعرّف تمييزاً عن بعض دون بعض، فإنْ كان بالعرضيات فهو رسم ناقص، وإنْ كان بالذاتيّات فهو حدّ ناقص. وربمّا كان إنّما تمييزه عن الكلّ؛ فإنْ كان بالعرضيّات فهو رسم تامّ، وخصوصاً إن كان الجنس قريبا منه. وإنْ كان بالذاتيّات فهو عند الظاهريين من المنطقيين حدّ تامّ، وعند المحصلين إن كان اشتمل على جميع الذاتيّات اشتمالاً لايشذّ منها شيء فهو حدّ تامّ، وإنْ كان يشذّ منها شيء فليس حدّاً تامّاً »[1].

**قال الشّيخ: (( إذا كانت الأشياء الّتي تحتاج إلى ذكرها معدودة ـ وهي مقوّمات الشيء ـ لم يحتمل التحديد إلاّ وجهاً واحداً من العبارة الّتي تجمع المقوّمات على ترتيبها أجمع، ولَم يمكن أن يوجز ولا أن يطول؛ لأنّ إيراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقوّمات المشتركة، إذ كان اسم الجنس يدلّ على جميعها دلالة التضمن، ثمّ يتمّ الأمر بإيراد الفصول.**

**وقد علمت أنّه إذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الإيجاز والحذف، إذا كان الغرض بالتحديد تصوّر كنه الشيء كما هو، وذلك يتبعه التمييز أيضاً، ثم لو تعمّد متعمّد أو سها ساه أو نسي ناس اسم الجنس، وأتى بدله بحدّ الجنس لم نقل إنّه خرج عن أن يكون حادّاً، مستعظمين صنيعه في تطويل الحدّ. فلا ذاك الإيجاز محمود كلّ ذلك الحمد، ولا هذا التطويل مذموم كلّ ذلك الذم إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب)).**

إنّ كلّ مؤلَّف فله مادّة وصورة، ومادّة الحدّ الاجناس والفصول، وأمّا

---

(1) الشفاء(المنطق)، البرهان، ص: 52.

صورته وهيئته فهي أن يراعى فيه إيراد الجنس القريب ويردف بالفصول الذاتيّة كلّها، فلا يترك منها شيء، فيقال في حدّ الإنسان: إنه حيوان ناطق، ولا يقال: جسم نامي حسّاس متحرك بالإرادة ناطق أو جسم ناطق مائت. وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب؛ لكون الحيوان أقرب الأجناس للإنسان، وذِكره يُغني عن ذكر ما هو أبعد جنساً؛ لتضمّنه جميع ما هو مقوّم له من الأجناس والفصول العاليّة.

إذا عرفت هذا الشرط في صورة الحدّ عرفت أنّ الشيء الواحد لايكون له إلاّ حدّ واحد كما تقدّم، وأنّه لايحتمل الإيجاز والتطويل؛ لأنّ إيجازه بحذف بعض الفصول نقصانٌ، وتفصيله بذكر حد الجنس القريب بدله تطويلٌ .

إنْ قيل: فلو سهى ساه، أو تعمد متعمد فطوّل الحدّ بذكر حدّ الجنس القريب بدل الجنس القريب، أو زاد على بعض الفصول الذاتيّة شيئاً من الأعراض واللّوازم، فهل يفوت مقصود الحدّ كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟ قلنا: الناظرون إلى ظواهر الأمور ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ، والأمر أهون من ذلك؛ إذ المقصود من الحدّ تصوّر الشيء بمقوّماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعمّ والأخصّ.

**قال الشّيخ: ((وكثيراً ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتميز وستعلم الرسوم عن قريب)).**

وأمّا زيادة بعض الأعراض على حد الكفاية في الرسوم فلا يقدح، بعد حصول الغرض من الرسم أوّلاً، بل قد ينتفع به في بعض المواضع في زيادة الكشف والايضاح.

**قال الشّيخ ((ثم قول القائل، أنّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا وكذا، يتضمّنُ بياناً لشيء اضافيٍّ مجهول؛ لأنّ الوجيز غير محدودٍ، فربّما كان الشيء وجيزاً بالقياس إلى شيء، طويلاً بالقياس الى غيره، واستعمال أمثال هذه في الحدود أمور غير إضافية خطاءٌ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه)).**

أشار المصنف إلى المواضع الجّدليّة المتعلّقة بالحدود، فإنّ منها موضعاً يشتمل على تخطئة تحديد غير الإضافي بالإضافي، كمن يحدّ النار بأنّها أخفّ الأجسام وألطفها.

وأعلم أنّ الحدّ مضاف إلى المحدود، إلاّ أنّ الإضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيّته، ومن جعل الوجيز جزءاً من حدّه جعلها داخلة في ماهيّته.

## الفصل السابع؛
## في الرّسم

**قال الشّيخ: ((وأمّا إذا عُرّف الشيء بقول مؤلّف من أعراض هو خواصه التي تخصه جملتها بالإجتماع، فقد عُرّف ذلك الشيء برسمه))**

أشار المصنف إلى بيان الرسم رسماً بقوله: «**بقول مؤلّف من أعراض هو خواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع**»، وأيضاً أفاد أنّ الرسم ما كان بالأعراض الخاصّة بالشيء، حتى وإنْ كان الإختصاص من جهة اجتماعها، كقولنا: الإنسان مستقيم القامة بادي البشرة، فإنّ أحدها لا يكون خاصّاً إلاّ إذا اجتمعت.

ويقسم الرسم إلى رسم تامّ وناقص. وملاك التامّ ما أفاد تميزاً تامّاً للشيء عمّا يغايره، والناقص ما أفاد التمييز عن بعض مايغايره.

فقولنا: الإنسان حيوان ضاحك، رسم تام؛ لِما أفاده من التمييز التام عن جميع ماعداه، وقولنا: الإنسان حيوان ماش رسم ناقص؛ لكونه ميّزه عن بعض ما عداه ممّا ليس بحيوان.

إلاّ أنّ متأخري المناطقة ذهبوا لغير ماذهب إليه المتقدّمون، وصرّحوا أنّ ملاك الرسم التمييز عن جميع ماعداه بالعرضيّات مطلقاً، تامّاً كان أو ناقصاً

،إلاّ أنّ التّام يكون مع ذكر الجنس القريب والناقص ما لم يكن مشتملاً على الجنس القريب، فرسم الإنسان بأنّه حيوان ضاحك رسمٌ تامٌ، ورسمه بأنّه ضاحك فقط رسم ناقص.

وأيضاً ينقسم الرسم إلى جيد ورديء وملاكه كون الأبين المساوي للمرسوم جيداً وغيره رديئاً.

ومنه يعلم أنّ التام منه جيد، إنْ كان الرسم أوضح من المرسوم، ومنه رديء إنْ لَمْ يكن أوضح منه، والناقص لا يكون إلاّ رديئاً لانتفاء المساواة فيه.

وهاهنا أورد الفاضل الشارح إشكالاً بخصوص الرسم المساوي لمرسومه حاصله، كما أوضحه في عبارته قائلاً: «**واعلمْ أنّ هاهنا بحثاً لابد منه، وهو أنّ اللاّزم المُعرّف للشيء لايمكن أن يكون أعمّ من الشيء ولا أخصّ، بل يجب أن يكون مساوياً.**

**وذلك اللاّزم مما لايُعرَّف إلاّ بواسطة الملزوم الّذي هو علة له، فيتوقف معرفة كلّ واحد منهما على الآخر**». وهو محال إذ يلزمه توقف الشيء على نفسه.

ثم أن الفاضل الشارح أجاب بنفسه عمّا طرحه من إشكال قائلاً:

**«وحلّه إنّا نأخذ من اللّوازم ما هو أعمّ من الشيء، ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشيء ولايلزم الدّور».**

إلاّ أنّ ما ذكره كحلّ بلا إشكال ليس بحل؛ إذ الإشكال يعود جذعاً فكيف تُصَيّرُ المجموع مساوياً، وأنت لاتعلم المساواة، وإنْ كنت تعلم فعلمك عين الدور المذكور أوّلاً. والحق في رفع الدور ما ذكره المحقق الطوسي في

شرحه على الإشارات حيث قال:

"وحلّه أن يقال: المساواة في نفس الأمر هي غير العلم بالمساواة، والشرط في انتقال الذهن عن اللاّزم المساوي إلى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر لا العلم بها. فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه، مساوية، كانت أو غير مساوية، مفردة أو مركبة، واوصله بعضها إلى ذلك الشيء، علم بعد ذلك أنّه كان مساوياً له ولا يلزم الدور. ثمّ أنّه يعرف غيره بما يعرف مساواته، ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة"[1]، فالمساواة مطلوبة ثبوتاً لا إثباتاً.

**قال الشّيخ: ((وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لتفيد ذات الشيء، مثاله ما يقال للإنسان: إنّه حيوان مشى على قدميه عريض الأظفار ضحّاك بالطبع، ويقال للمثلّث إنّه الشكل الذي له ثلاث زوايا)).**

أشار المصنف إلى أحسنِ أوجهِ ترتيب الرسم، وعبّر عنه بأجوده، و هو أن يُرَتَّبَ فيه أولاً الجنس، إمّا قريب وإمّا بعيد، ثم يؤتى بجملة الأعراض والخواص. وكونه أجود؛ لأنّه أدلّ على الذّات من الذي ليس فيه جنس، إذ الجنس وإنْ كان مبهم الخصوصية إلاّ أنّه متعيّن الذّات، فإنك إذا ميّزت يجب أن تدلّ على الأمر الذي يقع له التمييز بما ميزت، وهو الجنس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى على ماصرّح به الشيخ الرئيس في الشفاء، حيث قال:

"أنّ إعطاء الخاصة وحدها ـ مثلا ـ إذا لم يقترن به جنس معلوم، لم يكن تمييز البتة، مثاله: إذا قلت ضحّاك، أي شيء ذو استعداد للضحك، لم يكن

(1) شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج1، ص: 103.

نفس علمك بهذا يوجب أن يكون هذا الشيء حيواناً أو إنساناً، بل جوّزت أن يكون من أمور أخرى. اللّهم إلاّ أن يكون عندك علم آخر تعلم به، أو ظننتَ ظن به أنّه لايجوز أن يكون الشيء ذو الضحك إلاّ حيواناً.

فإذا كان نفس تصوّرك الضّحاك ـ ما لَمْ يقترن به علم آخر ـ لايمتنع أن يكون الضّحاك واقعاً في غير الحيوان، فيكون حينئذ غير دالّ على الإنسان. فإنْ علمت علماً آخر يمنع هذا، فيكون ليس نفس التعريف هو قول القائل إنّه ضحّاك؛ إذ هذا وحده لم يُعرّفك، بل هذا وشيء آخر عندك، عرّفاك أنّ المشار إليه هو الإنسان. والرسم والخاصة هي التي لذاتها تُعرّف الشيء، أو بنفسها. وما لم يكن كذلك لم يكن رسماً فاضلاً، وإن كان رسماً ما.

فإذنْ لابدّ في الرّسم من إدخال الجنس، فإنّه إمّا أن يدخله الراسم مُصرَّحاً، وإمّا أن تدخله أنت بعلم عندك فتضيفه إلى مفهوم قول الرّاسم، فيكون المفهوم عندك الجنس والخاصة معاً. فإذا أريد أن يكون اللّفظ مساوياً للمُعرّف عندك، يجب أن تدلّ فيه على الجنس؛ فإنْ لَمْ تدلّ فيه على الجنس، فاللّفظ غير مطابِق لجميع المعنى المُعرَّف. لكن الرّسم وكذلك الحدّ يجب أن يكون اللّفظ فيه إمّا مطابقاً للمعنى الّذي يراد من غير نقص، فإنْ نقص فذلك إخراج لِما من حقه أن يكون مقولاً، فإنْ لَمْ يقلْ تركَ اختصاراً، كما تضمر المقدّمات الكبرى في القياس»[1].

**قال الشّيخ: ((ويجب أن يكون الرّسم بخواص وأعراض بيّنة للشيء، فإنَّ من عرَّفَ المثلّث بأنّه الشكل الّذي زواياه مثل القائمتين لم يكنْ رسمه إلاّ للمهندس)).**

---

(1) الشفاء(المنطق)، الجدل، ص: 214

أشار المصنف إلى لزوم كون الخاصة في الرّسم الجيد بيّنة للمُعرَّف إليه، فإنّ الخاصة الخفية إذا ذُكِرت لَمْ تفدْ التعريف على العموم. فمهما قلت في رسم المثلّث إنّه الشكل الّذي زواياه تساوي قائمتين لمْ تكنْ رَسَمْتَه إلاّ للمهندس.

وليعلم أنّ الظهور والخفاء أمر نسبيّ لا ثباتَ له فقد تكونُ الخاصةٌ ظاهرةً لصنف من الناس خفيةً لصنف آخر، كما تقدّم في تعريف المثلّث، فإنّه ظاهرٌ للمهندس خفيٌّ عن غيره، ومثله كون الإنسانِ مجرداً ذاتاً مادّياً فعلاً، فهي خاصّة للإنسان معلومة للفيلسوف دون غيره، و بخلافهما ما إذا قلت ضاحك في خاصّة الإنسان أو مستقيم القامة بادي البشرة.

## الفصل الثامن؛
## أصناف الخطأ في الحدّ والرسم

**قال الشّيخ: ((وإذا عُرِّفت نفعت بأنفسها ودَلَّت على أشكال لها في غيرها، ومن القبيح أن يُستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والإستعارة والغريبة والوحشية، بل يجب أن يُستعمل فيها الألفاظ المناسبة النّاصة المعتادة)).**

بعد أن بَيّن المصنف حقيقة التعريف، وانقسامه إلى قسميه حدّ ورسم، وأوضح غاية كلّ منهما وأقسامه، و قف على بيان الأخطاء التي تعرض المُعرِّف.

وهذا النحو من البيان في غاية الحكمة؛ إذ بعد معرفة حقيقة التعريف قد يتّفق وقوعاً لخطأ في البيان والتعبير عن حقيقة الشيء، ومثله ما أتبع في باب التصديقات؛ إذ بعد بيان البرهان ونحو تركبه ولزوم شرطه، بُيِّنت أنواع الأخطاء العارضة على أنحائه المتمثلة بباب المغالطة وهي آفة البرهان.

ومثله ما في علم الأخلاق، إذ بعد بيان الفضائل والرذائل يُبيَّن كيفية وقوع الخطأ والمعوّقات عملاً.

والأخطاء المتصوّر وقوعها في الحدود إمّا أخطاء لفظية أو أخطاء معنوية،

وقد ذكرهما المصنف مبتدأً بالأخطاء اللفظية، حيث قال: **«ومن القبيح أن يُستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والاستعارة والغريبة والوحشية»**.

أمّا المجاز في الألفاظ، فاعلمْ أنّ المجاز ينقسم إلى قسمين مجاز لغوي ومجاز عقلي:

والأوّل: هو اللّفظُ المُسْتعْمَلُ في غير ما وُضِعَ لَه لِعَلاقة مع قَرينةٍ مانِعةٍ مِنْ إرادَةِ المعْنَى الحقيقي. والعَلاقةُ بَيْنَ الْمَعْنَى الحقيقيّ والمعنى المجازيّ قدْ تكونُ المُشَابَهةَ، وقد تكونُ غيرَها، والقَرينَةُ قد تكونُ لفظيةً وقد تكونُ حَالِيَّة، ومثاله: "بِلادي وإنْ جارتْ على عزِيزةٌ ... ...وقومي وإنْ ضَنُّوا عليَّ كِرامُ"

ووجه المجاز أنّ البلاد لاتجور، وكذا مثل: فلان على جناح السفر، واسأل القرية أي أهلها.

والمجاز بهذا التعريف يشتمل على الاستعارة بأقسامها، والمجاز المرسل. فالاستعارة أن تُستعار الكلمة من شيء معروف بها إلى شيء لَمْ يُعرف بها إظهاراً للخفي وإيضاحاً للظاهر الّذي ليس بجلي أو لحصول المبالغة أو لمجموع ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ﴾[1] ﴿وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ﴾ ﴿وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً﴾ والاستعارة أخصّ من المجاز؛ إذ قصدُ المبالغة شرط في الاستعارة دون المجاز، ولا تحسن الاستعارة إلاّ حيث كان التشبيه مُقرراً. ويقابل الألفاظ المجازية أو ما دخل تحتها من أقسام الألفاظ المستعملة حقيقة.

(1) سورة الزخرف الآية:4.

وأمّا الألفاظ الغريبة: فما كانت غير ظاهرة المعنى ولامشهورة الاستعمال ولا مأنوسة التداول، بحيث لايعرفها إلاّ من عُني بها، وحافظ عليها واستخرجها من مظانّها، أو ما كانت معلومة لقوم دون قوم، ويقابلها المعتادة كقولهم مسرجاً أي كالسيف السريجي في الدّقة والاستواء.

وأمّا الألفاظ الوحشية فما يَمجّها السمع ويكفهرّ منها. وسرّ استقباح استعمال مثل هذه الألفاظ أنها محتاجة إلى البيان، فلا يتم المراد من أصل إيراد التعريفات أو يلزم احتياجها إلى تعريف آخر.

ومما ينبغي استعماله ما كان واضحاً بنفسه ناصاً على معناه. والمراد من الناص على معناه ما كان منحصراً في معناه، بحيث لا يحتمل معنى آخر.

**قال الشّيخ: ((فإنْ اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة، وليدل على ما أريد به ثم يستعمل فيه)).**

إنْ تعذر إيجاد المناسب من الألفاظ للتعبير عن المقصود في ضمن ما تقدّم من الشّروط لزم الراسم اختراع لفظ مناسب للتعبير عن المقصود. والمقصود من المناسبة للاختراع الجّديد كون اللفظ المخترع في وضعه للمعنى الجديد له معنى في اصل اللغة مناسب لجديد المعنى الموضوع له؛ إذ المناسبة تمكّن السّامع من الانتقال من اللفظ إلى المعنى المستحدث له. وهذا ما يقتضيه طبع الانتقال من معنى لآخر، كما عليه المجاز والاستعارة والتّشبيه والمنقول والمرتجل كما تقدّم ذكرها، ومع مثل هذه المناسبة يصبح اللفظ المنقول والمستعار في المعنى الجّديد كالنّص فيه.

**قال الشّيخ: ((وقد يسهو المعرِّفون في تعريفهم، فربما عرَّفوا الشّيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة، كمن يعرف الزّوج بأنّه العدد الذي ليس**

**بفرد. وربما تخطّوا ذلك فعرَّفوا الشّيء بما هو أخفى منه، كقول بعضهم: إنّ النّار هو الأسطقس الشّبيه بالنّفس، والنّفس أخفى من النار. وربما تعدوا ذلك فعرَّفوا الشّيء بنفسه، فقالوا: إنّ الحركة هي النّقلة، و إنّ الإنسان هو الحيوان البشري.**

**وربّما تعدّوا ذلك فعرّفوا الشيء بما لا يُعرّف إلاّ بالشّيء إمّا مصرحاً أو مضمراً، أمّا المصرّح فمثل قولهم: إنّ الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها، ولا يمكنهم أن يعرّفوا المشابهة إلاّ بأنّها اتّفاق في الكيفية، فإنّها إنّما تخالف المساواة والمشاكلة بأنّها اتّفاق في الكيفية لا في الكمية والنّوع وغير ذلك؛ وأمّا المضمر فهو أن يكون المعرّف به ينتهي تحليل تعريفه إلى أن يُعرف بالشيء، وإنْ لَمْ يكنْ ذلك في أوّل الأمر، مثل قولهم: إنّ الاثنين زوج أوّل، ثمّ يحدّون الزوج بأنّه عدد ينقسم بمتساويين، ثم يحدّون المتساويين بأنّهما شيئان، كلّ واحد منهما يطابق الآخر مثلاً، ثم يحدّون الشيئين بأنّهما اثنان، ولا بد من استعمال الاثنينية في حدّ الشيئين من حيث أنّهما شيئان)).**

دارت رحى بيان المصنف إلى ذكر الأخطاء المعنوية الممكنة الوقوع في الحدّ أو الرسم، بعد أن أتمّ الكلام حول الخطأ والسهو اللّفظي. ولبيانه نقول:

إنّ المُعرِّف إمّا أن يكون أعرف من المُعرَّف أو لا، وإلاّ لَما كانَ مطلوباً وغايةً في التعريف، كتعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق.

والثاني إمّا أن يكون مساوياً للمُعرَّف أو أخفى منه. والمراد من المساوي للمُعرَّف ما كان نظيره خفاءً أو ظهوراً، كالضدين والمتضايفين، فليس

أحدهما أظهر من الآخر ولا أخفى. فمن عَلِمَ أحدَها علم الأخر، كمَنْ عَرَّف الجّهل ما ليس بعلم، ومن عَرَّف الأب ما له ابن. وسرُّ عدم صحّة التعريف به راجع إلى كون وضوح أحدهما يقتضي وضوح الآخر قضاءً لتساويهما، فَجَعْلُ أحدهما معرِّفاً والآخر معرَّفاً ترجيح بلا مرجح. وكذا يلزمه أنّ ما فرضناه محتاجاً للتعريف ليس بمحتاج عند فرض مساويه معرِّفاً أو كلاهما محتاج للتعريف لفرض مساويه معرَّفاً.

والأخفى لا يصحّ التعريف به؛ لعدم حصول المطلوب من من اظهار الحقيقة أو بيانها أو تتميزها، كقولهم النار هو الأسطقس الشبّيه بالنّفس، والنّفس أخفى من النار.

وكذا المعرِّف إمّا أن يكون غير معتمد على المعرَّف أو لا، والأوّل هو المطلوب مع تحقق باقي الشروط، والثاني ما كان معتمداً على المعرَّف، وبه يمتنع التعريف؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه ـ كما لايخفى ـ ويسمّى بالتعريف الدوري. والدور إمّا أن يكون بواسطة أو لا، والذي بواسطة مثل تعريف الاثنين بأنّه زوج أوّل، وتعريف الزوج بالمنقسم إلى متساويين، وتعريف المتساويين بالشيئين، وتعريف الشيئين بالاثنين.

والذي لا يكون بواسطة مثل قولهم: الكيفية ما بها تقع المشابه وخلافها، ثم تعريف المشابهة بأنّها اتفاق في الكيفية. وعبّر عن ما كان دورياً بواسطة بالدور المضمر، وعمّا لا يكون بها بالدور المصرّح.

وأيضاً مما لايصحّ التعريف به ما كان مرادفاً للمعرَّف، كقولهم: الحركة النقلة أو الإنسان بشر ناطق، وذلك راجع لعدم تعدد المعاني في المترادفين، فالمعنى المتصوّر من أحدهما بعينه متصوّر من الآخر، فالتعريف به لايفيد

زيادة المعاني، وهي غرض التعريف فلا تعريف به.

**قال الشّيخ: ((وقد يسهو المعرِّفون فيكررون الشيء في الحدّ حيث لاحاجة إليه ولا ضرورة، أعني الضرورة الّتي تتفق في تحديد بعض المركبات والإضافيات على ما تَعْلَم في غير هذا الموضع، ومثال هذا الخطأ قولهم: إنّ العدد كثرة مجتمعة من آحاد، والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها، ومثل من يقول: إنّ الإنسان حيوان جسماني ناطق، والحيوان مأخوذ في حدّه الجسم حين يقال إنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرك بالإرادة، فيكونون قد كرروا. وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف ممّا سبقت إليه الإشارة، ولكن الاعتبار مختلف)).**

أشار المصنف إلى نحو من الخطأ القبيح الذي لايلزمه الامتناع، وإنْ لزمه القبح.

وحاصله أنّ التكرار إمّا أن يكون من قبيل تكرار المحدود في الحدّ أو من قبيل تكرار الحدّ في الحدّ أو تكرار بعض الحدّ في الحدّ.

ومثال ما يكون التكرار في المحدود أن يقال الإنسان حيوان بشري، فالبشر هو بعينه الإنسان. ومثال مايكون تكرار الحدّ في الحدّ ما ذكره المصنف من مثال العدد: أنّ العدد الكثرة المجتمعة، حيث إنّ الكثرة هي المجتمعة من آحاد. ومثال تكرار جزء الحدّ في الحدّ ما كان من تعريف الإنسان بأنّه حيوان جسماني ناطق، فالحيوان جسم نام حسّاس متحرّك بالارادة، فذُكِر الحسّاسُ مع الحيوان في تعريف الإنسان وهو جزئه.

ووقوع التكرار قد يكون لحاجة أو ضرورة، أو لا يكون لحاجة فيها أو ضرورة، كما أشار إليه بقوله: **«حيث لاحاجة اليه و لاضرورة»**.

والحاجة ماكانت واقعة في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار، كمَنْ يسأل عن حدّ الإنسان الحيوان مثلاً، ويحتاج المجيب في جوابه إلى إيراد حدّيهما، فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة، وهو غير قبيح بالنظر إلى السؤال، فهو قبيح لولا السؤال.

وأمّا الضرورة فما كان في بعض المركبات والإضافيات، فالأوّل «**إذا كان شيء يؤخذ في حدّه الموضوع، وأخذ الموضوع معه، وأريد أن يحد، مثل العدد الفرد؛ إذا أريد أن يحد من حيث هو مركب من عدد ومن فرد، والفرد حدّه أنّه عدد له وسط، فيكون العدد الفرد عدداً هو عدد ذو وسط، فيكون قد كرر العدد مرتين. وكذلك الأفطس أنف فيه تقعير في الأنف؛ لأنّ الفطوسة تقعير في الأنف، فيكون قد قيل الأنف مرتين، وخصوصا؛ إذا أخذ الأنف الأفطس بأنّه أنف هو أنف فيه تقعير في الأنف**».

وأمّا التكرار في الإضافيات فسيجيء بإذنه تعالى.

وماذكره المصنف من الأمثلة هنا قد تكون مناسبة لما قدّمه من السهو على أنحائه الأوَل من تعريف الشيء بنفسه و بما لايعرف إلاّ به، ووجه المناسبة أنّ في كليهما تكراراً، إلاّ أنّ التكرار فيما تقدّم تكرار للمحدود في الحدّ، كتعريف الكيفية بما بها يقع المشابهة، والمشابه أنّها اتحاد في الكيفية، فكأننا قلنا: الكيفية مابها الاتحاد في الكيفية على ماقدّمه المصنف. والتكرار هاهنا إمّا أن يكون تكراراً للحدّ في الحدّ أو تكراراً لجزئه، وفرق بين الأمرين، فالأوّل سهوٌ فيه تقديم الشيء على نفسه، والثاني سهوٌ من جهة تكرار ما لايُحتاج اليه ولاضرورة فيه. وعليه يكون الأوّل سهواً ممتنعاً مُجاراتُه، والثاني سهواً قبيحاً مُجاراته.

**قال الشّيخ: ((واعلم أنّ الذين يعرّفون الشّيء بما لايُعرَّف إلاّ بالشّيء، هم في حكم المكررين للمحدود في الحدّ)).**

وفيه صرّح بما لم يَذكر له مثالاً في أنحاء التكرار، وهو تكرار المحدود في الحدّ، وقد قدّمناه.

**وهم وتنبيه:**

**قال الشّيخ: ((إنّه قد يظن بعض الناس أنّه لما كان المتضايفان يعلم كلّ واحد منهما مع الآخر، أنّه يجب من ذلك أن يعلم كلّ واحد منهما بالآخر، فتؤخذ كلّ واحد منهما في تحديد الآخر؛ جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشّيء إلاّ معه، وبين ما لا يعلم الشّيء إلاّ به، وما لا يعلم الشيء إلاّ معه يكون لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً، ومعلوماً مع كونه معلوماً. وما لا يعلم الشيء إلاّ به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء. ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم ما الابن وما الاب، فيسأل ما الاب فيقال هو الذي له ابن، فيقول لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الاب؛ إذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق. هذا. بل ها هنا ضرب آخر من التلطّف، مثل أن يقال مثلاً: إنّ الاب حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك، فليس في جميع أجزاء هذا التبيّن شيء يتبين بالابن، ولا فيه حوالة عليه)).**

المصنف أعاب مذهب من قال بلزوم أخذ المضايف في تعريف مضايفه، وشنع عليهم بعدم فهمهم لحقيقة المتضايفين وعدم تفريقهم بين أمرين، حاصلهما: أنّ ثمّة فرقاً بين كون الشيء لايعلم إلاّ مع شيء وبين كون الشيء لايعلم إلاّ بشيء، فالأوّل يقتضي تساويهما جهلاً ومعرفةً، أي إذا عُلِم

أحدهما كان الثاني معلوماً، وكذا إذا جُهِل. وبخلافه الثاني فإنّ ما يُعْلَم به يجب أن يكون معلوماً قبل صاحبه كالمعرِّف والمعرَّف، فإنّ المعرِّف يجب أن يكون معروفاً قبل المعرَّف وإلاّ بطل التعريف.

وما كان من النحو الأوّل يكونان معاً في الوجود والعقل، ومنه المتضائفان فتعريف أحدهما بالآخر تعريف للشيء بالمساوي، وقد تقدّم بطلانه، فما ظنه بعض الناس من لزوم تعريف أحد التضائفين بالآخر لا يخفى على أقلّ المحصلين فضلاً عن المحقّقين؛ إذ «**المعرّف يجب أن يكون معلوماً قبل ما أريد تعريفه، فلو كان كلّ واحد منهما معرّفاً لصاحبه لزم أن لايكون العلم بواحد منهما مع العلم بصاحبه، بل كلّ واحد قبل صاحبه، وهذا خلف**». ومنه قال المصنف: «**ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لايعلم ما الابن وما الاب فيسأل ما الأب، فيقال هو الذي له ابن، فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الاب إذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق. هذا**».

لذا لابدّ من التماس نحواً من التلطف في تعريف المتضائفين، بأن يُؤخذا عاريين عن الإضافة حال التعريف بأحدهما مع ذكر سبب تضايفهما، فيقال في تعريف الاب مثلاً: حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك. وعلى هذا الوجه لايلزم الدور أصلاً.

**قال الشيخ: ((ولا تلتفت إلى ما يقوله صاحب إيساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع، وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصوّر، ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق)).**

اعلمْ أنّ أوّل من ذهب إلى أنّ المتضائفين يعرف كلّ واحد منهما بالآخر

هو فرفريوس صاحب كتاب إيساغوجي؛ وذلك لأنّ أرسطو ذكر في رسم الجنس أنّه الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ماهو، ثمّ ذكر في رسم النوع أنّه الكلّي الذي يقال عليه و على غيره الجنس في جواب ماهو، فلمّا نظر صاحب إيساغوجي في هذين الرسمين، ووجد كلّ واحد من الجنس والنوع أمرين إضافيين يعلمان معا، فحينئذ يجب أن يكون كلّ واحدٍ منهما معرِّفا لصاحبه، لكن قد بيّنا أنّ العلم بهما لما كان معاً استحال انْ يكون أحدهما معرِّفا للآخر.

وجواب ذلك أنّ النوع المستعمل في تعريف الجنس هو غير النوع المُعَرَّف بالجنس، والاشتراك بينهما لفظي؛ إذ النوع المعَرَّف به هو الجنس المعنى اللّغوي له بحسب اللّغة اليونانيّة، وهو صورة الشيء وحقيقته، والنوع المُعرَّف بالجنس هو النوع الاصطلاحي. فما قاله المعلّم الأوّل في تعريف الجنس ما كان نوعاً بحسب اللّغة اليونانية، وما عرَّفَهُ من النوع كان نوعاً بحسب اصطلاح أهل المنطق والفن، فلا دور؛ إذ ماعُرِّف به الجنس غير ماعُرِّف بالجنس.

# فهرس المصادر


القرآن الكريم.

1. **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**: تأليف العلامة الحلي، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مركز إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الثانية، سنة 1387 هـ ش.

2. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تأليف: قطب الدين الرازي، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، سنة: 1384 ه ش، مقدمه وتصحيح: محسن بيدارفر.

3. التحصيل: تأليف: بهمنيار بن المرزبان، الناشر: انتشارات جامعة طهران، سنة الطبع: 1375 هـ ش، الطبعة الثانية، تصحيح وتعليق الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري.

4. تلخيص كتاب العبارة، تأليف: ابن رشد، الناشر: الهيئة المصرية، سنة الطبع 1981م، تحقيق: الدكتور محمود قاسم، ومقدمة وتعليق: الدكتور بترورث وهريدى.

5. التحفة السنية في شرح متن الاجرومية، تأليف: محمد محي الدين

عبد الحميد.

6. التنقيح في شرح العروة الوثقى: تأليف آية الله العظمى الشيخ علي الغروي، تقريرا لابحاث آية الله العظمى السيد الخوئي، الناشر: مؤسسة السيد الخوئي.

7. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تأليف: العلامة الحلي، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة الخامسة، سنة الطبع 1371ه ش، تصحيح محسن بيدارفر.

8. رسالة ما بعد الطبيعة، تأليف: ابن رشد، الطبعة الأولى سنة 1994.

9. شرح الاشارات والتنبيهات: تأليف فخر الدين الرازي، الناشر: انجمن آثار ومفاخر فرهنگى، سنة الطبع: 1384 هـ ش، الطبعة الأولى.

10. شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، تأليف: الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: نشر البلاغة، الطبعة الأولى.

11. شرح الالهيات من كتاب الشفاء: تأليف: ملا مهدى النراقي، الناشر: كنگره بزرگداشت محققان نراقي، سنة الطبع: 1380 ه ش، الطبعة الأولى.

12. شرح المنظومة، تأليف: الملة هادي السبزواري، ناشر: نشر ناب، سنة النشر: 1379_1369 ه ش، الطبعة: الأولى، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زاده آملي، تحقيق وتقديم: مسعود طالبي.

13. شرح نهج البلاغة: تأليف ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٨ ـ ١٩٥٩ م.

14. الشفاء((قسم المنطق)): تأليف شيخ الرئيس ابن سينا، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، سنة الطبع: 1404 ه ق.

15. الصراط المستقيم في رابط الحادث في القديم: تأليف المعلم الثالث المير محمد باقر الداماد، حققه وقدم له علي أُجبي، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى.

16. العين: تأليف الخليل الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: 1409، الناشر: مؤسسة دار الهجرة —إيران— قم.

17. عيون الحكمة، تأليف: شيخ الرئيس ابن سينا، الناشر: دارالقلم بيروت لبنان، سنة الطبع 1980م، الطبعة الثانية، مقدمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي.

18. الفروق اللغوية، تأليف: أبي هلال العسكري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: شوال المكرم 1412، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

19. فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي: تأليف جعفر آل ياسين، طبعة: بيروت لبنان، سنة 1980م.

20. القاموس المحيط، تأليف محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1426 ه ق.

21. كتاب المقابسات، تأليف: أبو حيان التوحيدي، الناشر: المكتبة البحارية، طبعة: مصر، سنة 1929م، الطبعة الأولى.

22. لسان العرب، المؤلف: ابن منظور، سنة الطبع: محرم 1405، الناشر: نشر أدب الحوزة.

23. المباحثات: تأليف شيخ الرئيس ابن سينا، الناشر: انتشارات بيدار.

24. المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات، تأليف: فخر الدين الرازي، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، سنة 1411 ه ق.

25. مجمع البحرين: تأليف الشيخ فخر الدين الطريحي، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: شهريور ماه 1362 ش، المطبعة: مطبعة طراوت، الناشر: مرتضوي.

26. مجموعه مصنفات شيخ الإشراق، تأليف: شيخ الإشراق السهروردي، الناشر: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، الطبعة الثانية، سنة 1375ه ش، صححه وقدم له: هانري كربن والسيد حسين نصر ونجف قلي حبيبي.

27. المحاكمات بين شرحي الاشارات والتنبيهات، تأليف: قطب الدين الرازي، الناشر: نشر البلاغة، الطبعة: 1375 ه ش.

28. معجم مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا (ابن فارس)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، سنة الطبع: 1404، المطبعة: مكتبة الإعلام الإسلامي، الناشر: مكتبة الإعلام الإسلامي.

29. معدن الجواهر: تأليف: أبو الفتح الكراجكي، تحقيق: أحمد الحسيني، الطبعة: الثانية، سنة 1394هـ ق.

30. منطق ومباحث ألفاظ ـ مجموعه متون ومقالات تحقيقي ـ: تأليف: مهدى محقق وتوشى هيكو ايزوتسو، الناشر: جامعة طهران، سنة الطبع: 1370 هـ ش.

31. المنطقيات للفارابي، تأليف: أبو نصر الفارابي، الناشر: مكتبة آية اللّه المرعشي، سنة الطبع: 1408 ه ق، الطبعة الأولى، تحقيق تقديم: محمد تقى دانش پژوه.

32. النجاة من الغرق في بحر الضلالات: تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا، الناشر: انتشارات جامعة طهران، سنة الطبع: 1379 هـ ش، مقدمه وتصحيح: محمد تقى دانش پژوه.

## فهرس الكتاب